ВИДАННЯ ФІЛОСОФСЬКО-БОГОСЛОВСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ УКУ

Василь Рудейко

«ХРИСТОС ПОСЕРЕД НАС»

Впровадження у літургійне богослов'я Церков візантійської традиції

ВИДАВНИЦТВО
УКРАЇНСЬКОГО КАТОЛИЦЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ
ЛЬВІВ 2015

УДК 27-528/-53-2(075.8)
ББК 86.37я73
Р83

Василь Рудейко.
«Христос посеред нас»: Впровадження у літургійне богослов'я Церков візантійської традиції. Львів: Видавництво Українського католицького університету 2015, 284 с. ISBN 978-966-2778-32-8

Книжку «Христос посеред нас» можна трактувати і як збірник наукових статей, і як навчальний посібник, і як монографію. У ній окреслюються історично-богословські передумови творення літургійної традиції, якою користуються Церкви візантійського обряду, зокрема їхня східнослов'янська гілка; описується сучасний стан окремих ланок літургійної спадщини цих Церков та пропонуються шляхи впорядкування їхньої літургійної спадщини. Автор розглядає формування візантійської традиції не як відокремлений феномен, а як частину культурного й богословського розвитку світового християнства. Не ставлячи собі за мету подати цілісну картину проблематики літургійного богослов'я чи то загалом, чи в Україні, автор прагне започаткувати ширшу дискусію щодо історії та богослов'я літургійної традиції Церков візантійського обряду та сприяти кращому усвідомленню богословського скарбу візантійської літургійної спадщини як одного з основоположних каменів духовності й культурного життя України.

Книжка буде цікава для широкого загалу науковців: богословів, церковних істориків, мистецтвознавців, релігієзнавців. Як навчальний посібник може слугувати вищим богословським навчальним закладам України. Використання ж автором широкого спектру і західних, і православних наукових розвідок робить книжку цікавою для дослідників не лише греко-католицької, але й інших Церков візантійської традиції.

Рекомендовано до друку
рішенням Вченої ради філософсько-богословського факультету
Українського католицького університету
(протокол № 7 від 27 червня 2014 р.)

ISBN 978-966-2778-32-8

© Василь Рудейко, текст, 2015
© Український католицький університет, 2015

ЗМІСТ

ПЕРЕДМОВА (*Ендрю Квінлан*) 7

Частина перша
ІСТОРИЧНО-БОГОСЛОВСЬКІ
ПЕРЕДУМОВИ ЛІТУРГІЄТВОРЕННЯ

І. Літургія. Літургіка. Літургійне богослов'я 21
1. Термін «літургія» 21
2. Літургіка (літургіологія) 30
3. Літургійне богослов'я 35

ІІ. Основні джерельні документи літургіки 38
1. Тексти Святого Письма 39
2. Апокрифічна література 44
3. Нехристиянські свідчення 45
4. Писання Отців Церкви 46
5. Церковні правила і постанови соборів 48
6. Агіографічна та паломницька література 51
7. Богослужбові книги 52
8. Устави богослужінь 55

III. Етапи розвитку літургії в історично-богословській перспективі 57

1. Доба Нового Завіту: богослужіння «у Дусі і правді» 58
2. Доба гнози: переосмислення тілесності 61
3. Доба переслідування християн: переосмислення поняття святості 64
4. Доба Константина: містагогійна літургія 66
5. Доба христологічних соборів: зміна літургійного посередника 70
6. Доба іконоборства: темні часи візантійської літургії 74
7. Новосаваїтський синтез: сучасна візантійська традиція 76
8. Літургійна традиція у східних слов'ян 78

IV. Літургійні родини.....83

1. Антіохійська родина 88
2. Александрійська родина 96
3. Римська родина 99
4. «Міланська» родина 102

V. Передумови розвитку літургійних обрядів 109

1. Особистісний вимір літургійного обряду 109
2. Спільнотний вимір літургійного обряду.....116
3. Етапи становлення обряду 120

Частина друга

ОКРЕСЛЕННЯ ОСНОВНИХ ЛІТУРГІЙНИХ ЕЛЕМЕНТІВ СУЧАСНОЇ ВІЗАНТІЙСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ

VI. Огляд окремих літургійних кіл та обрядів 124

1. Євхаристія – таїнство Причастя 126
2. Церковні таїнства 132

3. Літургійний день 138
4. Літургійний рік 142
5. Паралітургійні богослужіння 147

VII. Храми східнослов'янської візантійської традиції 150

1. Передісторія візантійського храму 150
2. Сучасна архітектура храмів візантійської традиції 160
3. Святоотцівське трактування символіки храму 167

VIII. Літургійний одяг у Церквах візантійської традиції 172

1. Літургійний одяг диякона 174
2. Літургійний одяг священика 179
3. Літургійний одяг єпископа 183
4. Літургійний одяг єпископа: спроба містагогійної катехизи 189

IX. Основні жанри візантійської піснетворчості 194

1. Історичний огляд розвитку літургійної піснетворчості 194
2. Візантійська піснетворчість у контексті візантійської літургії 200

X. Спроби літургійних реформ у східнослов'янських Церквах візантійської традиції 218

1. Спроби реформ у Православній Церкві 218
2. Служебник Української Лютеранської Церкви 224
3. Спроби літургійних оновлень в Українській Греко-Католицькій Церкві 226
4. Приклади літургійних реформ східнослов'янської літургії, натхнені вченням II Ватиканського собору 240

XI. «І слово стало... текстом»:
Роздуми про оновлення літургійної традиції 246

БІБЛІОГРАФІЯ 261
Джерела 261
Лексикони та підручники 265
Монографії та статті 266

ПЕРЕДМОВА

«Прийдіте, вірні, потрудімося ревно для Владики, бо Він уділяє рабам багатство; і хай кожен співрозмірно примножить благодаті талант: один мудрість нехай набуває через добрі діла, інший – службу світлости нехай звершує. Нехай же прилучає до Слова вірний невтаємниченого, і нехай роздає багатство неімущим інший: бо так ми дане нам у борг примножимо, і як вірні управителі благодаті – удостоїмося радости з Владикою. Її нас сподоби, Христе Боже, як Чоловіколюбець».

На вечірні Святої і Великої Середи
стихира самогласна, глас 6

Причину появи цієї книжки розкривають такі рядки з послання Синоду єпископів Києво-Галицького Верховного Архиєпископства про літургійні питання:

Недостатня обізнаність [з історичним розвитком змісту та форм нашого обряду – В. Р.] спричинена складними історичними обставинами, у яких століттями перебувала наша Церква. Бракувало достатньої кількости справжніх знавців нашої питомої літургійної традиції, а через це також і авторитетної літератури, літургійних катехизмів і досліджень, із яких духовенство, монашество та мирянство могли б отримати достовірну інформацію про наш церковний обряд. Тому самодіяльні ініціативи

окремих священнослужителів чи монаших спільнот вільно проникали у священнодіяння. Не маючи належного знання, прихильники або противники такого новотвору спиралися на суто емоційні аргументи – «подобається чи не подобається», а через відсутність відчуття церковної дисципліни ті новотвори набирали права існування. Щоб надати власним уподобанням більшої ваги, такі «реформатори» спекулятивно приодягали у конфесійні «шати» і тоді називали свої нововведення «правдиво католицькими» чи «правдиво православними», «модерністичними» чи «схизматичними».[1]

Церква завжди й усюди повинна знати, чому й про що вона молиться. Сам Господь залишив нам таку перестерогу: «А коли молитесь, не говоріть зайвого, як ті погани; гадають бо, що за своєю велемовністю будуть вислухані» (Мт. 6,7).

Утім, як показують наведені вище рядки з синодального послання, Українська Церква довгі роки існувала в обставинах, які практично унеможливлювали систематичне дослідження та тлумачення її літургійного життя. Така ситуація кардинально змінилася після падіння атеїстичного комуністичного режиму й виходу Церкви з підпілля. Однак відродження богословського життя Церкви – то був процес повільний і многотрудний. Після легалізації Української Церкви не тільки кваліфікованих викладачів богослов'я було обмаль, а й катастрофічно бракувало богословської літератури українською мовою. За останні 25 років така ситуація змінилася й далі змінюється на краще завдяки публікації книжок на зразок цієї. Проте завдання відбудовувати богословську освіту

[1] Послання Синоду Єпископів Києво-Галицького Верховного Архиєпископства про літургійні питання // *Українська Греко-Католицька Церква. Паріарший собор Воскресіння Христового у Києві* (kyivsobor.ugcc.org.ua).

в Україні особливо складне, коли йдеться про літургійні студії. Якщо дослідження в багатьох інших галузях богослов'я (патристика, біблістика тощо) тривали й навіть процвітали в тих частинах Церкви, що існували поза Україною, то студії над богослужбовим життям Української Церкви зійшли майже нанівець. А тим часом літургійні студії – одне з першорядних завдань кожної Церкви; вони слугують як вишколові майбутніх священиків, так і зміцненню зв'язку між літургією і духовним життям мирян. Уже понад 100 років католики, протестанти й православні намагаються зрозуміти, яке місце займає літургія в житті їхніх спільнот. Отже, ця книжка написана в складних обставинах і на дуже непросту тему.

Другий Ватиканський собор у Конституції про Святу Літургію описує літургійне життя Церкви в таких категоріях, що це видається просто неймовірним. Фактично, соборове визначення нашого спільного молитовного життя як християн таке радикальне, що останні 50 років Церква його здебільшого ігнорувала. Собор заявив:

> *Кожне літургійне богослужіння – оскільки є ділом Христа-Священика та його Тіла, тобто Церкви, – є найвищою мірою священнодіянням, і жодне інше діяння Церкви не рівняється з його дієвістю ні значенням, ні ступенем (КСЛ, 7).*[2]

Жодну іншу форму діяльності Церкви не можна порівняти з її спільним молитовним життям. Зібрання охрещених послідовників Воскреслого Христа разом із Головою Церкви, тобто самим Воскреслим Христом, досконало виконує ту місію, яку Отець доручив своєму Синові і яку воплочений Син передав своїй Церкві. Далі в цьому соборовому документі про ключове значення

---

[2] Тут і далі цит. за вид.: *Документи Другого Ватиканського Собору (1962-1965). Конституції, декрети, декларації. Коментарі* / перекл. з лат. Львів 2014.

літургії говориться в дещо інших висловах і – на перший погляд – уже не так категорично:

> *Діяльність Церкви не вичерпується святою літургією; адже ще до того, як люди зможуть приступити до літургії, вони конче мусять бути покликані до віри й навернення: «Як же призиватимуть Того, в Кого не увірували? Як увірують у Того, Кого не чули? А як почують без проповідника? І як будуть проповідувати, коли не будуть послані?» (Рм. 10,14-15) (КСЛ, 9).*

Але тут-таки пояснюється, що літургійне життя Церкви – це завжди й усюди головна причина її існування. Соборові Отці стверджують:

> *І все ж літургія – це вершина, до якої прямує діяння Церкви, і водночас джерело, з якого плине вся її сила. Адже апостольські труди спрямовані на те, щоб усі, ставши дітьми Божими через віру і Хрещення, збиралися разом, хвалили Бога в Церкві, брали участь у Жертві й споживали Вечерю Господню (КСЛ, 10).*

Усі інші види діяльності Церкви, всі інші дії окремих християн мають сенс тільки у зв'язку з літургійним діянням Тіла Христового. Соборова конституція не залишає ніякої можливості «релятивізувати» ключове значення літургійного життя Церкви. Однак той факт, що всі католицькі Церкви досі ігнорували це соборове вчення, виразно показує, що ця істина стикається з дуже поважним опором як серед єрархії, так і серед мирян. Поки що ця «літургійна криза» так і не знайшла реального розв'язку, а проте очевидно, що ігнорування справжньої природи християнської літургії – одна з головних перешкод на шляху належного втілення в життя того вчення, яке Собор дав Церкві, а через Церкву – цілому світові.

Недостатня увага до літургії має багато причин. Очевидно, що серед предметів, які викладаються в семіна-

ріях та на богословських факультетах, літургія займає другорядне місце. Протягом останніх двох століть значення літургії як предмету історичного дослідження й богословського обміркування у східних і західних Церквах поступово зростало, але порівняно з іншими галузями богослов'я це зростання інтересу було мінімальне. З іншого боку, вірні завжди надавали літургії надзвичайно великого значення. Хрещення, шлюб і похорон – головні віхи християнського життя простих людей. Недільне звершення Євхаристії та великі церковні свята задають координати для життя вірян протягом усього року. Проте найчастіше ця прив'язаність до літургійного життя Церкви суто інтуїтивна і вірні неспроможні її концептуалізувати. Отож ні в академічному житті Церкви, ні у щоденному живому досвіді її вірних літургія досі не здобула належного місця й значення. Це не дивно, адже богослужбове життя Церкви – явище надзвичайно складне як із суто людського, так і з глибшого богословського та духовного погляду.

Що таке літургія?

Усі християнські обряди – від хресного знамення до побудови храму – мають більш як двотисячолітню історію. А будь-який вид діяльності, що існує такий довгий час, неминуче обростає багатьма пластами значень та інтерпретацій. Одні елементи додаються, інші відпадають або інтерпретуються по-новому, втрачаючи первісне значення. Всі форми людських ритуалів зазнають таких-от змін і потребують щоразу нового пояснення й нового розуміння. Цей процес надзвичайно складний. Одним із перших, хто спробував зрозуміти й пояснити «ритуали» в їхній цілості, був шотландський антрополог сер Джеймс Джордж Фрезер (1854-1941). Він, зокрема,

застановився над дивним обрядом з часів поганського Риму, згідно з яким жрець богині Діани щороку повинен був боронитися від нападу одного з претендентів на його посаду. З часом жрець старішав та слабшав – і зрештою його таки вбивав хтось із молодших, який і займав його місце. Перше видання Фрезерової праці «Золота гілка» вийшло 1890 р. у двох томах,[3] а останнє прижиттєве видання 1915 р. мало вже 12 томів. І ключовою темою всіх цих дванадцяти томів був пошук «значення» отого ритуального вбивства жерця богині Діани.

Фрезер був, мабуть, перший, хто використав у дослідженні ритуалів те, що можна б назвати антропологічним методом. З кінця XIX ст. це був дуже популярний метод аналізу ритуалів у різних культурах і релігіях. Його можна використати й для аналізу християнських обрядів, адже, як і всяка ритуальна поведінка, вони теж мають свій історичний і антропологічний контекст. Однак ясно, що коли Фрезер міг написати 12 томів про один-єдиний язичницький ритуал, то книг, які можна було б написати про історію й антропологію християнських обрядів, було б досить для заповнення чималої бібліотеки.

Утім, літургія існує не просто як абстрактний набір слів і жестів, що можуть виражати певні глибинні вірування даної культури чи спільноти. Фактично, вивчаючи літургію, ми можемо багато що дізнатися про ті суспільства, які її створили, передавали з покоління в покоління і досі її використовують. Літургія відображає те, як розподілена влада в даному суспільстві, які цінності поділяють його члени, які конфлікти між ними існують. Тут літургіст з історичного антрополога перетворюється на соціолога.

---

[3] James George Frazer. The Golden Bough: A Study in Comparative Religion. London 1890.

Таке розширення кола наукових інтересів літургіста – цілком природне, адже літургія відбувається в просторі й часі, а звершують її люди, що живуть у конкретному соціально-економічному середовищі. З огляду на ці антропологічні й соціологічні аспекти літургії до аналізу й «пояснення» того, що відбувається чи має відбуватися під час певного обряду, зокрема з людьми, які беруть у ньому участь, можна залучати цілу низку наукових дисциплін. Ці пояснення можуть бути різного типу: пояснення слів (тобто, зазвичай, текстів), які використовуються під час обряду, або пояснення жестів та об'єктів, що використовуються для його звершення. Цю типологію можна деталізувати ще більше. Ми можемо вивчати склад богослужбових текстів, те, як вони передавалися від покоління до покоління, різні їх редакції та переклади. Ми можемо досліджувати літургійні тексти як джерела до історії богослов'я і як самодостатній предмет, що дає поживу для наших власних богословських роздумів.

Однак літургія – це не тільки набір текстів. Багато в чому вона подібна до танцю. Розглядаючи літургійний жест, ми стикаємося з тими самими труднощами, що й дослідники історії та значення людського танцю. Де і як існує танець, коли танцюристи перестають танцювати? Водночас обрядова діяльність завжди певним чином «маркована», щоб відрізнятися від інших повсякденних форм діяльності, – зокрема, особливим одягом для виконання різних обрядів. Відповідно, можна дослідити походження цього одягу й з'ясувати причини його безперервного використання протягом багатьох століть. Обряди зазвичай звершують у спеціальних будівлях, особливим чином спроектованих та оздоблених. Тут дослідження літургії змикається з вивченням архітектури й малярства.

Отже, зрозуміло, що дослідження будь-яких ритуалів – дуже складна справа, що потребує знання багатьох різних сфер людської діяльності. Зв'язок між зовнішньою формою ритуальної діяльності і її внутрішнім значенням можна розглядати також із перспективи людської психології й того неусвідомлюваного значення та впливу, який мають різні ритуали в житті окремих людей і цілих спільнот.

У жодному із згаданих вище напрямків дослідження нема нічого, що стосувалося б виключно християнства. Антропологія, соціологія, історія образотворчого мистецтва й музики, історія укладання й передавання текстів – усе це самостійні галузі дослідження людської діяльності. А проте ясно, що навіть коли всі ці методології застосувати до Євхаристії, таїнств і добового кола богослужінь Церкви, вони будуть неспроможні пояснити причину існування цих обрядів та їхнє значення для людей, які їх звершують або беруть у них участь.

Тоді виникає питання: якщо всі ці різні «підходи» не можуть вичерпно пояснити сенс християнського літургійного життя, то чи мають вони яке-небудь значення для християнського «розуміння» спільного молитовного життя Церкви й для участі в цьому житті? Адже в більшості праць, написаних на тему християнської літургії, мало яку з цих дисциплін узято до уваги, а чимало праць з «літургіки» свідомо витримані в аісторичному й антиінтелектуальному ключі.

Що таке християнська літургія?

Другий Ватиканський собор дав нам дуже просте й чітке визначення літургії: це найвище й найдосконаліше «діяння» Церкви. Згідно із соборовим ученням, під час літургії Церкви «звершується досконала прослава Бога

й освячення людей» (КСЛ, 7). У Конституції про літургію говориться й про те, як саме досягається це освячення:

> *Літургію правомірно вважають виконанням священичого служіння Ісуса Христа, адже в ній означається видимими знаками і у спосіб, властивий для кожного знаку, звершується освячення людей; у ній таїнственне Тіло Ісуса Христа – і Глава його, і члени – здійснює цілісне прилюдне богопоклоніння (КСЛ, 7).*

Отже, елементи, з яких складається християнська літургія, це: 1) освячення – прихований процес; 2) видима людина, немислима поза історичним і соціологічним контекстом; і 3) видимі знаки – чи то природні (світло, темрява, вода), чи то рукотворні (хліб, вино, єлей, ікони). Щоб зрозуміти, що таке християнська літургія і яка її функція, треба зрозуміти її матеріальні й нематеріальні елементи в їхньому взаємозв'язку. А це непросте завдання.

Традиційний метод пояснення літургійного життя Церкви має назву «містагогія», тобто відкриття вірним таїнственного значення богослужбових дій і символів. Потребу в такому поясненні обґрунтовував видатний антіохійський містагог Теодор Мопсуестійський (бл. 350-428), який писав:

> *Будь-яке таїнство знаками та символами вказує на речі невидимі й невимовні. А щоб присутні могли спізнати силу таїнств, їм треба показати й пояснити ці знаки та символи. Якби не відбувалося нічого іншого, окрім самих цих дій, усяке пояснення було б зайве. Кожному з нас було б досить тільки глянути на ці дії, щоб з'ясувати собі, що відбувається. Та оскільки таїнство містить знаки того, що сталося раніше або станеться в майбутньому, потрібна розмова, яка пояснила б значеннях знаків і таїнств.*[4]

---

[4] Теодор Мопсуестійський. Гомілія 12, 2. Цит. за вид.: *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist* / ред. A. Mingana. Cambridge 1933.

З чисто людського погляду в літургії можна виділити її видимі і невидимі елементи, але ці елементи можна зрозуміти тільки тоді, коли ми розглядатимемо їх у контексті не просто теперішнього моменту звершення літургії, а й у контексті минулого і майбутнього. Літургія набуває свого сенсу завдяки спасительним діям Божим у Старому й Новому Завіті й вказує на остаточне сповнення цих дій у Царстві Небесному. Точно так само, як Старий Завіт був «прообразом» Нового Завіту й приховано уміщував його в собі, літургія є прообраз досконалості Царства Божого і прихованим чином уміщує його в собі. Літургія сама по собі – це не серія уроків та інструкцій (така дидактична функція властива не літургії, а катехизму), а отже завдання містагогії є не просто в тому, щоб «розшифровувати» приховане в літургійних «сигналах» послання, тобто перекладати символи мовою понять. Значення будь-якої літургійної дії, яку виконує Церква, тобто її Голова (Ісус Христос) та члени (всі охрещені християни), слід шукати в динамічному взаємозв'язку між історією спасіння (минулим), нашою участю в результатах цієї історії (теперішність) і есхатологією (майбутнє досконале й видиме сповнення спасительного діла Божого). Роль містагога полягає в тому, щоб розкрити цю динаміку, цей живий зв'язок між минулим, теперішнім і майбутнім, які сходяться воєдино в літургійних урочистостях Церкви. На означення цього «сходження воєдино» Церква використовує слово «символ». Це грецьке слово, яке означає «кидати докупи» або «поєднувати». Саме динаміка «сходження воєдино» матеріальної теперішності з її видимими речами й людьми (священик, зібрання вірних, хліб і вино), подій минулого (вихід з Єгипту, Тайна вечеря, смерть і воскресіння Христові) і подій майбутнього (Друге пришестя, співцарювання в Царстві) й визначає правдиво християнське значення слова «символ».

Преображення літургії

Літургійне життя Церкви – це реальність така складна й жива, що проаналізувати всі її елементи та їхнє значення просто неможливо. Однак тим, хто починає вивчати літургію Церкви, важливо пам'ятати, що ми ніколи не можемо ігнорувати видимі, історичні й людські елементи літургії заради якоїсь «духовнішої» форми спільної молитви, бо ж, ігноруючи ці «людські» аспекти літургії, прийдемо до молитовного життя, збудованого на позбавленому предметного змісту нарцисистському пієтизмі. Історія, соціологія, антропологія і навіть психологія повсякчас нагадують нам, що літургія ніколи не буває суто приватною справою; літургія – це надбання Церкви, а через Церкву – людей усіх країн та епох. Утім, існує також спокуса звести дослідження літургії до самої тільки літургічної археології. Щоб уникнути цих двох крайностей, конституція про літургію нагадує нам про потребу знаходити золоту середину й добачати джерело нашого літургійного життя у воскресінні Христовому:

> *Отож літургія святих Таїнств і сакраменталій чинить так, що в добре налаштованих вірних майже кожна життєва подія освячується Божою благодаттю, яка плине з пасхального таїнства страстей, смерті й воскресіння Христа, – адже з нього беруть свою силу всі святі Таїнства і сакраменталії; і ледве чи є якийсь правильний вжиток матеріяльних речей, який не можна було б скерувати на освячення людини і на хвалу Богові (КСЛ, 61).*

Джерело нашого літургійного життя, – це, як пише апостол Павло, спасительне діяння Ісуса Христа: «Бо всяке Боже створіння – добре, і не слід нічого відкидати, коли його з подякою приймати, бо воно освячується словом Божим і молитвою» (1 Тм. 4,4-5). Водночас матеріальна добрість Божого творіння в його природному стані та в тих формах, яких надає йому творча сила

людини, повинна бути засобом, за допомогою якого Бог доносить до нас свою спасительну любов і за допомогою якого ми відгукуємося на цю любов подякою та хвалою.

Мабуть, саме в літургійному відзначенні «прообразу» воскресіння – преображення Господнього на горі Тавор – та у своїх розважаннях з приводу цієї події Церква дає нам ту «провідну нитку», що проходить крізь усі аспекти нашого літургійного життя й може допомогти нам знайти рівновагу між складними матеріальними аспектами літургії і її трансцендентним, есхатологічним виміром. У новозавітному описі Христового преображення фігурує дві постаті: Мойсей та Ілля, що «бачили» Бога, а відтак «говорили про Його смерть, якої Він мав зазнати в Єрусалимі» (Лк. 9,31). Пророки з минулого говорять про майбутні спасительні події, тому що спасительний замисел Божий існував «споконвіку». Їхня присутність на горі Тавор – наочний знак живої неперервності між Старим і Новим Завітом.

Можна також зауважити, що преображення – це не просто об'явлення Ісусової божественної природи, що може розглядатися як своєрідний урок із христології. Навіть одяг Ісуса – рукотворні матеріальні предмети – стає учасником Його преображення. Як пише апостол Марко: «Одежа Його заблищала й так вельми збіліла, що на землі й білильник так не вибілив би» (Мр. 9,3).

Преображення ніяким чином не знищило Ісусову людську природу, щоб об'явити природу божественну, яка доти була прихована. Його божественність «розкривається» саме через Його людськість. Апостоли впізнали Ісусове обличчя, Його людську «особу». Як писав св. Йоан Дамаскин († 749) у четвертій пісні свого канону на свято Преображення Господнього: «Вогнем неоречевленим, тілесне не опаляючим, Ти видівся, Владико, явив-

шись Мойсею, Іллі й апостолам – єдиний у двох і то двох цілісних природах».

Водночас преображений Ісус показав, що Його власна людська природа – це та природа, яку Бог призначив для всього людства, тобто природа Адама і природа, яку Бог дасть усім воскреслим християнам, – оте духовне тіло, про яке говорив апостол Павло (1 Кр. 15,44). Як співається в стиховній стихирі празника Преображення (глас 1):

Той, Хто колись з Мойсеєм на горі Синайській говорив у образах, промовляючи: Я є Сущий, – нині на горі Таворській преобразився перед учениками, показавши вигляд началообразної доброти, прийнявши в Себе людську істоту, і свідками такої благодаті, спільниками зробивши радости, поставив Мойсея та Іллю, які провіщали славне і спасительне воскресіння, заради хреста. Духом передбачаючи прихід до людей твого єдинородного Сина в тілі, богоотець Давид здалеку накликає все створіння до радости і по-пророчому кличе: Тавор і Хермон в імені твоїм зрадіють! Ти, Спасе, вийшов із своїми учнями на цю гору і, преобразившись, знову осяйною вчинив померклу Адамову природу. Ти перемінив її у славу і світлість свого Божества, тому й кличемо до Тебе: Творче всього, Господи, – слава Тобі!

А в сідальному після першої катизми (глас 4):

Показуючи зміну людської природи, що буде у друге Твоє славне і страшне пришестя, Ти на горі Таворській преобразився; Ілля і Мойсей говорили з Тобою, і трьох учеників Ти покликав з Собою, щоб вони бачили славу Твою, і сяянню Твоєму здивувалися. Ти, Господи, показав їм тоді світло Твоє, просвіти ж і наші душі.

Ми звикли думати, що богослужіння «перемінює» людей і речі. Хліб і вино стають тілом і кров'ю Христовою, двоє людей, чоловік і жінка, стають одною нерозривною цілістю, чоловік стає священиком, здатним провадити далі спасительну працю Христа в Його Церкві.

Але жодна з цих «перемін», жодне з цих таїнств не самоціль. Навіть найтілесніше, найматеріальніше з усіх таїнств – таїнство шлюбу – не містить у собі всієї повноти свого сенсу. Як казав апостол Павло, шлюб набуває сенсу тільки в контексті стосунків між Христом і Його Церквою.

Будь-яке таїнство, будь-яка літургійна дія Церкви поєднує в теперішності живу пам'ять про минуле і сподіване здійснення Божих обітниць у майбутньому. Ці «переміни» й зустрічі минулого, теперішнього і майбутнього, ці матеріальні предмети, значення яких можна пізнати тільки духовно, – все це «преображення», що являють нам правдивий сенс людського існування, але не знищують нічого з того, що правдиво й сутнісно людське. По суті, вони розкривають глибинну й вічну природу творіння і людини.

Уважне прочитання цієї книжки, що містить безліч різних відомостей та демонструє багато різних підходів до вивчення літургії, розкриє перед нами глибину й багатство нашого літургійного життя. Різноманіття фактів і деталей допоможе зрозуміти, що літургія дає нам змогу стати учасниками божественної природи (2 Пт. 1,4), – а це і є властива мета нашого існування. Ми збагнемо справжнє значення слів із соборової конституції «Sacrosacntum concilium» про те, що «жодне інше діяння Церкви не рівняється з дієвістю [літургії] ні значенням, ні ступенем» (КСЛ, 7).

Ендрю Квінлан

Частина перша

ІСТОРИЧНО-БОГОСЛОВСЬКІ ПЕРЕДУМОВИ ЛІТУРГІЄТВОРЕННЯ

І. Літургія. Літургіка. Літургійне богослов'я

Перед тим, як заглиблюватись в історичне минуле та сучасне різноманіття літургійного життя Церков візантійської традиції, необхідно прояснити для себе базовий термін науки літургіки. Завдання це не з найлегших, оскільки сам термін «літургія» з плином часу змінював свої основні значення, і навіть сьогодні існує багато пояснень щодо можливих розумінь цього слова. Його значення залежить, не в останню чергу, і від того, у якому контексті: мовознавчому, культурологічному, богословському чи конфесійному – вживати й коментувати це поняття.

1. Термін «літургія»

Термін «літургія», як і більшість богослужбової термінології візантійського обряду, має грецьке походження. У його основі лежать два слова: «λαος» (народ)[1] і «εργον» (робота, справа).[2] Отже, термін «літургія» в його первинному слововжитку використовували на означення певної справи, яку виконує

[1] Також λεως, λειτον, λητος.

[2] Λειτουργια= λητος (те, що стосується народу, суспільства, щось публічне) + εργον (від εργαζομαι = працювати). Див.: H. Strathmann. λειτουργεω, λειτουργια // G. Kittel. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (далі – *TWNT*), т. 4. Stuttgart 1942, с. 222.

народ, яка є народним ділом, котре – як таке – є корисним для всіх. Прикладом такої праці може слугувати побудова муру навколо античного міста-полісу, до якої була залучена переважна більшість мешканців і від якої вони згодом користали. Окрім цього, літургія могла бути служінням когось конкретного для користі всього народу. До прикладу, словом «λειτουργιαι» в античності означали добровільні пожертви багатих громадян для користі громади чи для підтримки якоїсь громадської справи.[3] Здається, вже у його ранньому вживанні воно могло також означати служіння комусь конкретному. Наприклад, його могли вживати на означення праці, яку виконували раби для свого господаря.[4] Хоча більшість сучасних авторів, коментуючи термін «літургія», вказують, що його античне значення мало нерелігійний сенс, все ж із контексту греко-римської культури можна припустити, що релігійні обряди теж підпадали під означення «справи для народу».[5] Адже імператор зазвичай відповідав за релігійне життя держави, і офіційний культ сприймався як щось, у чому всі мали брати участь, щоб боги були прихильними до імператора і народу, з чого, само собою, користали всі.[6] Таким чином у контексті греко-

---

[3] А. Голубцов. Историческое объяснение обрядов литургии // *Богословский вестник* (1915/7-8) 564-565.

[4] A. Chupungo. A Definition of Liturgy // *Handbook for Liturgical Studies* / ред. A. Chupungco, т. 1: *Introduction to the Liturgy*. Collegeville 1997, с. 3.

[5] Арістотель. *Політика* 1330a IX,7: «...Витрати на здійснення релігійного культу мають бути спільними для всієї держави. Отже, необхідно поділити всю територію держави на дві частини: одна з них повинна перебувати в загальному користуванні всієї держави, друга – у приватному. Своєю чергою, кожну з цих частин треба поділити навпіл: одна половина землі, що перебуває в загальному користуванні, повинна йти на служіння богам...» (εις τας προς τους θεους λειτουργιας)» (цит. за: Арістотель. *Політика*. Київ 2005, с. 196).

[6] У цьому контексті слід розуміти заохочення візантійських імператорів до культового служіння. Зокрема, імператор Юліан Відступник († 363), відомий своїм намаганням відновити дохристиянську римську релігію, в одному зі своїх законів наголошує: «Богам треба молитись частіше під час дня, як приватно, так і публічно, передусім же тричі на день чи принаймні зранку

римського суспільства термін «літургія» включав різноманіття суспільних праць і служінь, одним із яких могло бути також культове служіння.

Під час еллінізації Середземномор'я термін «літургія» потрапив у Єгипет. Там, на перехресті грецької і єврейської культур, приблизно у ІІІ столітті до народження Христа було здійснено переклад Святого Письма Старого Завіту грецькою мовою – т. зв. переклад сімдесяти, гр. Септуаґінта – у якому терміном «літургія» передано передусім культові богослужіння, пов'язані зі священним життям Єрусалимського храму.[7]

У Септуаґінті термін «літургія» вжито близько сотні разів, і в переважній більшості випадків він стосується саме сакрального служіння. Навіть якщо єврейський текст містить той самий термін на означення служіння людині та будь-якого іншого служіння, грецький переклад використовує для різних випадків різні поняття, послідовно зберігаючи за термінами «λειτουργειν», «λειτουργια» лише культове значення. При цьому «літургійними» для творців Септуаґінти є сакральні дії, навіть якщо вони пов'язані не лише зі служінням Ягве, але й зі служінням іншим богам (Єз. 44,12, 2 Хр. 15,16).[8] Зазвичай термін «літургія» використовують там, де у єврейському тексті є слово «або́да» і де воно не вживається в контексті звичайного служіння чи праці.[9] Лише 8 разів[10] (із понад 100) у Септуаґінті

та ввечері». Богословський словник до Нового Завіту подає багато прикладів вживання «λειτουργειν» саме у контексті культу. Див.: Strathmann // *TWNT*, с. 224-225; A. Häußling. Liturgie. I. Begriff // *Lexikon für Theologie und Kirche* (далі – *LThK*) / ред. J. Höfer, K. Rahner, т. 6. Freiburg 1961, с. 969.

[7] M. Solovey. *Eastern Liturgical Theology. General Introduction*. Toronto 1970, с. 25-26.

[8] Strathmann // *TWNT*, с. 226.

[9] F. Kalb. I. Christliche Liturgie // *Theologische Realenzyklopädie* (далі – *TRE*) / ред. G. Müller, т. 21. Berlin –New York 1991, с. 358-359.

[10] 1 Цар. 1,4.15; 1 Цар. 19,21; 2 Цар. 16,15а; 1 Хр. 27,1; 2 Хр. 17,19; 2 Хр. 22,8в; Пс. 100,6; Чс. 3,6 (тут як допомога левіта Арону, але все-таки при сповненні культового служіння).

слово «літургія» стосується різноманітних спільнотних чи особистих служінь, і це радше винятки з твердого правила, що «літургія» належить до культового служіння Богові. Таким чином, відкидаючи майже повністю вживання слова «літургія» у його широкому еллініcтичному контексті, грецький переклад Старого Завіту остаточно і майже виключно пов'язує це слово з культовим служінням левітів і священиків у Єрусалимському храмі, особливо коли йдеться про служіння при жертовнику.[11]

У позабіблійній грекомовній юдейській писемності вживання терміна «літургія» є досить різним. Йосиф Флавій († бл. 100) використовує його виключно у традиції Септуаґінти як термін для означення священичого служіння у Єрусалимському храмі, хоч і не обмежується лише цим терміном. Поряд із ним він використовує також інші, як-от λατρεια, θεραπεια, ιερουργια, останній з яких уживає найчастіше. Філон Александрійський († 50) натомість уживає термін «літургія» у його ширшому значенні, хоча, говорячи про культові служіння Старого Завіту священиками й левітами, теж використовує термін «літургія».[12]

Назагал можна сказати, що термін «літургія» у контексті грекомовної юдейської писемності відноситься передусім до храмового богослужіння завдяки перекладу Святого Письма грецькою мовою – Септуаґінті.

У писаннях Нового Завіту термін «літургія», здається, не відіграє якоїсь особливої ролі. Його вживання є доволі рідкісним, і коло писань, які його використовують, досить обмежене. «Λειτουργειν» та похідні від нього вживаються лише

---

[11] Слововжиток Септуаґінти: λειτουργειν την λειτουργιαν, τας λειτουργας της σκηνης, λειτουργειν κυριω, λειτουργειν θεω, λειτουργειν τω προσωπω κυριου, λειτουργειν τω ονοματι κυριου, λειτουργειν θυσιαστητιω, λειτουργειν τω οικω. Див.: Strathmann // *TWNT*, с. 227.

[12] Strathmann // *TWNT*, с. 229; Kalb // *TRE*, с. 359.

15 разів,[13] шість із яких, як можна побачити з посилань у примітці 13, містяться у Посланні до Євреїв. Часте використання терміна «літургія» в цьому Посланні абсолютно природне, якщо взяти до уваги періодичні відсилання до старозавітного храмового богослужіння як прикладу для пояснення ролі Христа в історії спасіння. Вживання поняття «літургія» тут теж абсолютно відповідає слововжитку Септуаґінти, оскільки Послання до Євреїв має на меті переконати читачів у вищості одноразової «літургії» Христа над усіма такими святими для юдейської віри «літургіями» старозавітного Храму. Подібним чином і у Євангелії від Луки при описі старозавітного богослужіння за участю священика Захарії слово «літургія» вживається у тому ж розумінні, що в Септуаґінті.

Інші випадки вживання терміна «літургія» у писаннях Нового Завіту дещо відходять від слововжитку Септуаґінти. Наприклад, у Діях 13,2 описано п'ятеро мужів антіохійської християнської спільноти, до яких під час «літургісання і посту» промовив Святий Дух. Деякі науковці вважають, що тут ідеться про «літургію» як спільну молитву,[14] хоча поєднання молитви і посту не було єдиною благочестивою практикою ранніх християн. З постом могли поєднувати також милостиню, і тоді терміном «літургія» тут могли б окреслити харитативну діяльність, яка називається літургією у Рм. 15,27, 2 Кор. 9,12 та Флп. 2,17. У Посланнях під словом «літургія» розуміється збір коштів для потребуючих, тут сенс терміна близький до античного грецького значення слова.

Цікаво, що в Новому Завіті слово «літургія» жодного разу (якщо не вважати опис у Діях 13,2 молитвою) не трапляється

---

[13] Λειτουργειν = Дії 13,2; Рим. 15,27; Євр. 10,11, λειτουργια = Лк. 1,23; 2 Кор. 9,12; Флп. 2,17.30; Євр. 8,6; 9,21, λειτουργος = Рм. 13,6; 15,16; Флп. 2,25; Євр. 1,7; 8,2, λειτουργικος = Євр. 1,14.

[14] Strathmann // *TWNT*, с. 233; *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* / ред. H. Balz, G. Schneider. Stuttgart – Berlin – Köln 1981, с. 861.

у контексті новозавітного богослужіння. Апостолів, пророків, пресвітерів і єпископів жодного разу не окреслено як тих, які мали б провадити «літургію» для нового Ізраїля. Це зрозуміло в контексті новозавітного вчення про те, що єдиним літургом, який раз і назавжди сповнив усе богослужіння, є сам Ісус Христос.[15] Святкуючи «літургію», Церква проповідує й актуалізує раз і назавжди сповнене Христом жертвоприношення, у якому вірні через царське священство Христа беруть активну участь.

У часи апостольських отців можна прослідкувати своєрідне повернення до старозавітного розуміння літургії. У посланнях Климента († 97-100) бачимо намагання перенести літургійні функції на Церкву з уже сформованим клиром, хоча там ще відчутне намагання залучити всіх вірних у літургійне служіння церкви (I Клим. 41 стосується всієї спільноти вірних, у 44,2-6 – лише єпископського та священичого служіння). Однак уже в Апостольських постановах (бл. 380) відчутне намагання перенести літургійне служіння лише на клир із його сакральними обов'язками і привілеями. Терміном «літургія» починають називати найважливіші культові дії, особливо Євхаристію[16], – тенденція, через яку на Сході, принаймні від VIII-IX ст. і дотепер, цим терміном означають тільки євхаристійні богослужіння.

На Заході слова «літургія» практично не вживали на означення богослужбових чинів принаймні до часів гуманістів (XVI ст.), які, досліджуючи літургійні книги греків, знову впровадили цей термін у вжиток. Спочатку його почали використовувати у протестантській традиції – саме в контексті

---

[15] Strathmann // *TWNT*, с. 235.

[16] Основні засади для ототожнення терміна «літургія» з євхаристійним богослужінням помітні вже у Євхологіоні Серапіона Тмуїтського (*Didascalia et Constitutiones apostolorum* II / ред. F-X. Funk. Paderbornae 1905, с. 168) та в церковних правилах під назвою «Апостольські постанови» (там само, с. 568).

його вживання у грецьких джерелах як означення євхаристійного богослужіння.[17]

Від XVIII ст. цей термін входить також в офіційну мову Римо-Католицької Церкви (уперше – за понтифікату папи Пія XVI, † 1794), а в Кодексі юридичних канонів (CIC) 1917 р. поряд із терміном «cultus» означає офіційне богослужіння цієї Церкви на противагу приватним набоженствам як паралітургійним богослужінням. Цікаво, що в богослов'ї католицької традиції термінові «літургія» повернули його біблійне значення – будь-якого офіційного / храмового богослужіння, не звужуючи лише до євхаристійного / жертовного виміру.

Сам термін «літургія» після його «віднайдення» гуманістами пережив певні трансформації значення. Практично до початку літургійного руху на Заході літургію розглядали в зовнішньому, естетичному ключі. Літургійні питання пов'язували переважно з юридичними постановами. Літургію часто означували як «суто відчуттєву, обрядову й декоративну частину католицького богопочитання»[18]. Серед інших можна було знайти такі означення, як «церковний порядок сповнення публічного богопочитання»[19]. У трактатах про літургію рідко можна було побачити намагання богословського осмислення текстів і обрядів конкретних богослужінь. Мова про них велася радше в контексті обов'язків щодо виконання й дотримання певних рубрик (рубрицистика), що, своєю чергою, впливало на процес сповнення того чи іншого обряду (канонічне право).

Повернути літургію з рубрицистичного і юридичного полону у сферу богословського життя Церкви намагалися такі піонери літургійного руху на Заході, як бенедиктинець Проспер

---

[17] Зокрема у «Аґендах», які з'явились після літургійної реформи Фрідріха Вільгельма III († 1840) головне богослужіння, тобто євхаристійне, називали «Liturgie».

[18] J. Navatel. L'apostolat liturgique et la piété personelle // *Études* 137 (1913) 452.

[19] C. Callewaert. *Liturgicae institutiones* 1: *De sacra liturgia universim*. Bruges 1933, c. 6.

Геранж (1805-1876), Ільдефонс Гервеген (1874-1946), Одо Казель (1886-1948), Ламбер Бодуен (1873-1960).[20] На їхнє переконання, літургія має стояти в центрі богословських зацікавлень. За словами Гервегена, літургія є «давнім правилом християнського способу мислення і зразком християнського життя».[21] Особливо важливим для віднайдення «літургії» було богослов'я таїнств Одо Казеля. Для нього «християнство само по собі є таїнством – містіріон, а літургія – способом, через який це таїнство виявляється».[22] «Літургія – ритуальний акт спасенного діла Христа, або присутність під покровом символів божественного діла відкуплення».[23]

Переломним моментом у розумінні терміна «літургія» на Заході була енцикліка папи Пія XII «Mediator Dei», яка з'явилася 20 листопада 1947 р. не в останню чергу й тому, що літургійний рух спричинився до несанкціонованої «літургійної творчості». У тексті енцикліки відчутний вплив досягнень літургійного руху західної Церкви, зокрема «священицько-христологічний характер літургії, який виявляється через культ церкви... а також Казелівський концепт Божої присутності»[24]. Літургія, згідно з «Mediator Dei», є

> *прилюдним культом, який наш Спаситель як Голова Церкви віддає Небесному Отцеві і який спільнота вірних складає своєму Засновникові, а через нього — Предвічному Отцеві. Коротше кажучи, літургія обіймає увесь прилюдний культ Містичного Тіла Ісуса Христа, отже ж, Його Голови і членів. Літургія є нічим іншим, як тільки виконуванням священицької функції Христової.*[25]

---

[20] Про історію літургійного руху та діяльність його піонерів див.: В. Вукашинович. *Литургическое возрождение в XX веке*. Москва 2005, с. 46-108.

[21] I. Herwegen. The Liturgy: A Pattern of Life // *Orate Fratres* 6 (1932) 513.

[22] Вукашинович. *Литургическое возрождение*, с. 62.

[23] O. Casel. Mysteriengegenwart // *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* (далі – *JLW)* 8(1928) 145-225. Цит. за: М. Гаврилів. *Біблійно-богословські основи літургії.* Золочів – Львів 1997-1998 (на правах рукопису), с. 15.

[24] Гаврилів. *Біблійно-богословські основи*, с. 16.

[25] Там само, с. 16.

Визначення літургії, дане енциклікою «Mediator Dei», лягло в основу першого документа ІІ Ватиканського собору – Конституції про святу літургію, проголошеної 4 грудня 1963 р. Вона продовжує ту саму «богословську лінію Воплочення Христа як засіб поєднання людини з Богом і Бога з людьми»[26]. І хоч у Конституції використовуються дослівні цитати з енцикліки «Mediator Dei», але чомусь цей документ жодного разу не подано у примітках, як і інші твори Пія XII.

Порівняно із згаданою енциклікою, Конституція про святу літургію ближча до простоти біблійного богослов'я, ніж до громіздких філософських обґрунтувань «Mediator Dei». Основний наголос у Конституції поставлено на постійному уприсутненні пасхального таїнства в літургії і на розумінні літургії як «останнього... есхатологічного моменту воплочення у модальності Пасхального таїнства»[27].

> *Літургію правомірно вважають виконанням священичого служіння Ісуса Христа, адже в ній означається видимими знаками і у спосіб, властивий для кожного знаку, звершується освячення людей; у ній таїнственне Тіло Ісуса Христа – і Глава його, і члени – здійснює цілісне прилюдне богопоклоніння.*[28]

С. Марсілі підсумовує вчення ІІ Ватиканського собору про літургію в такому визначенні: «Літургія є сакральною дією,

---

[26] Там само, с. 17.

[27] Там само. М. Гаврилів пише: «Дійсно, Пасхальне Таїнство не є якесь тимчасове явище, що означало б певний день у релігійному календарі, але це богословський факт, що має літургійну модальність. Богословський факт, бо знаходиться на рівні плану спасіння, відкуплення, що був прихований в Бозі, виявився у Христі через його Таїнство Воплочення; літургійну модальність, бо Пасха сама в собі – це "перехід, щоб спасати і визволяти", а вона полягає в обряді, вона сама є відкупленням, або спасінням, що його досягаємо через обряд» (там само).

[28] Конституція ІІ Ватиканського собору про святу літургію (далі – КСЛ), 7. Тексти документів ІІ Ватиканського собору тут і далі подано за виданням: *Документи Другого Ватиканського Собору (1962-1965). Конституції, декрети, декларації. Коментарі* / перекл. з лат. Львів 2014.

через яку обрядом у Церкві за посередництвом Церкви здійснюється і продовжується священиче діло Христа, тобто освячення людей і прослава Бога».[29]

2. Літургіка (літургіологія)

Літургіка й похідне від нього поняття «літургіологія» означає наукову богословську дисципліну, яка, використовуючи багатство наукових методів, систематично досліджує літургію як джерело живої віри, досліджує різноманіття її проявів з історичної перспективи та веде критичне осмислення можливостей літургії у сучасних церковних спільнотах.[30]

Хоч існування літургіки як наукової дисципліни вперше засвідчене аж у XVII ст., традиція осмислення літургійних практик Церкви має давню й багату історію. Витоки літургіки можна побачити вже у патристичну добу. Основними документами літургійної діяльності християнської античності й раннього Середньовіччя, правдоподібно, можна вважати святоотцівські трактати про молитву Господню, церковні постанови та містагогійні катехизи, останні з яких навіть можуть претендувати на певного роду наукові дослідження, особливо у їхніх пізніх варіантах.

Як наукова дисципліна літургіка є порівняно недавнім явищем, зокрема й тому, що довший час на неї зазіхали сусідні дисципліни (особливо догматика, церковне право та пастирське богослов'я). Уперше термін «літургіка» з'являється у творі гуманіста Георга Касандра «Liturgica, de ritu et ordinatione coenae celebrandae», опублікованому в Кельні 1558 р., де ним окреслено спробу «наукового осмислення християнського богослужіння». Щоправда, остаточно цей термін на означення наукової дисципліни закорінюється у свідомості наукового

[29] S. Marsili. Liturgia // *Nuovo dizionario di liturgia.* Milano 1988, c. 684.

[30] *Neues Theologisches Wörterbuch* / ред. H. Vorgrimler. Freiburg 2000, c. 395-396.

світу католиків і протестантів аж у XVIII ст. Саме тоді в Римі на короткий час з'являється перша кафедра літургіки (1748-1772), діяльність якої відновлюється аж у 1922 р. У німецькомовному середовищі кафедра літургіки вперше з'являється у Празі в 1754 р. Остаточно на можливість розвитку літургіки як окремої дисципліни в західній Церкві вплинув літургійний рух XIX ст.

Літургіка східних Церков, схоже, почалася з дослідження східних джерел західними авторами. Отець Андреас Тіермаєр у своїй дисертації в розділі «Захід оглядається на Схід» перелічує добрий десяток західних авторів-гуманістів XVI-XVII ст., які причинилися до того, щоб літургійні тексти візантійської традиції стали відомими для західної науки.[31] Спектр праці цих науковців охоплював як переклади літургійних текстів і коментарів латиною та іншими західними мовами, так і видання оригінальних текстів із перекладами й коментарями, як це є у випадку всім відомого євхологіона[32], опублікованого домініканцем Жаком Ґоаром.

Питання зародження і розвитку української літургіки надто слабко досліджене, щоб можна було робити якісь конкретні висновки. Ймовірно, витоки української літургіки слід пов'язувати із заснуванням православної Києво-Могилянської академії (1615) та греко-католицької семінарії у Відні (1774), яка дала початок також Львівській духовній семінарії (1783).

Правдоподібно, до XIX ст. основними підручними матеріалами для вивчення літургіки були переклади святоотцівських творів, особливо Кирила Єрусалимського, Максима Ісповідника

---

[31] A.-A. Thiermeyer. *Das Euchologion Ottoboni Gr. 434*. Rom 1992, c. 10-28.

[32] *Euchologion sive Rituale Græcorum complectens ritus et ordines Divinæ Liturgiæ, officiorum, sacramentorum, consecrationum, benedictionum, funerum, orationum, etc. cuilibet personæ, statui vel tempori congruos, juxta usum Orientalis Ecclesiæ*. Paris 1647 (вид. друге, випр. і доп.: Venetiis 1730).

та Германа Константинопольського. Серед винятків можна назвати кілька оригінальних творів.[33]

Хоча богословсько-літургійна діяльність Львівського університету й Київської духовної академії, а також інших богословських закладів України дуже мало вивчена, все ж можна назвати кілька творів, які зробили вагомий внесок у розвиток української літургійної науки:

- Йоанікій Базилович, «Толкованія Священної Літургії Нового Закону Безкровної Жертви» (Мукачів 1815, рукопис);
- Михаїл Малиновський, «Пояснення на Божественну Літургію», Львів 1845;
- «О богослуженіи православной церкви», Київ 1850;
- Даниил Смолодович, «Литургика или наука о богослужении православной восточной кафолической церкви» (Київ 1861);
- Маркиль Попель, «Літургіка» (Львів 1861);
- Юліан Пелеш, «Літургіка» (=Пастирська Богословія, II). (Відень 1877);
- Алексій Торонський, «Літургіка гр. катол. церкви» (Львів 1894);
- Т. Мишковський, «Виклад царгородської Літургії св. Василія Великого і св. Івана Золотоустого, по її старинному змислу і духу» (Львів 1926).

Говорячи про літургіку на теренах сучасної України, не можна залишити поза увагою київську літургійну школу «ро-

---

[33] «Передмова» до Служебника (Київ 1629) авторства Тараса Земки; «Виклад» про святу Церкву, про церковні речі і про Службу Божу... (Київ 1667) ігумена Теодосія Сафоновича; «Поучення про обряди християнські» (Почаїв 1768). Останній твір особливо цікавий, оскільки використовує досягнення тогочасної західної літургіки і цитує Ґоара. Подібними до останнього (у формі питань і відповідей) є «Літургійний катехизм» Олександра Духновича (Будапешт 1851, Львів 1854) та «Літургіка, або пояснення богослужень святої, восточної, православно-католицької Церкви» (Будапешт 1878) Євгена Фенцика.

сійського Ґоара» Олексія Дмитрієвського.[34] Внесок Дмитрієвського та його учня Михайла Скабаллановича у розвиток візантійської літургіки неможливо переоцінити.

Літургійні дослідження XIX-XX ст. велися передусім в історичному ключі, тож і літургіка як наука часто мала історичний характер. Проте, не відкидаючи важливості історії для дослідження літургійного життя Церкви, треба звернути увагу й на інші аспекти літургіології, особливо в контексті інших богословських дисциплін. II Ватиканський собор визначає літургіку як один із центральних предметів у розкладі богословських студій:

> *Літургійні науки в семінаріях і монаших навчальних обителях треба зараховувати до обов'язкових та першочергових предметів, а на богословських факультетах – до базових, і викладати їх слід як у богословському й історичному, так і в духовному, душпастирському та правничому аспектах. Нехай також викладачі інших дисциплін – передусім догматичного богослов'я, Святого Письма, духовного і пастирського богослов'я, – враховуючи внутрішні вимоги кожного з цих предметів, так навчають про таїнство Христа й історію спасіння, щоб було чітко видно їхній зв'язок з літургією, а також єдність священичого вишколу.*[35]

Вказані собором напрямки викладання літургійних предметів орієнтуються на три основні методологічні підходи щодо літургійних досліджень: а) історично-археологічний, б) ритуалістичний, чи уставний та в) богословський.[36]

Історично-археологічний підхід у літургіці дає змогу прослідкувати зародження, розвиток і занепад літургійних богослужінь та їхнє значень. Історична літургіка, щоправда, не може відповісти, яким має бути богослужіння сьогодні, – вона

---

[34] Див.: Б. Сове. Русский Гоар и его школа // *Богословские труды* 4 (1968) 39-84. Тут також подано обширну бібліографію захищених під керівництвом О. Дмитрієвського літургійних наукових праць.

[35] КСЛ, 16.

[36] К. Керн. *Литургика. Гимнография и эортология*. Москва 1999, с. 7.

радше відповідає на питання, як воно стало таким, як є. При цьому підході науковцям доводиться співпрацювати найбільше з церковними істориками та патристами.

Ритуалістична літургіка працює над упорядкуванням зовнішнього вигляду богослужіння. Її завданням є дослідити, обґрунтувати і зробити доступною для молільника сучасну систему богослужінь. Зрозуміло, що при цьому підході неодмінним є вивчення церковного законодавства – права.

Нарешті, третій підхід літургіки – богословський – працює із значеннями слів і обрядів. Тут дуже важливими суміжними дисциплінами є біблійне, святоотцівське, догматичне та моральне богослов'я.

Проте літургіка не лише «співпрацює» з іншими дисциплінами. Згідно із соборовим ученням, літургіка як наука про життєдайну присутність Христа в молитовних діях Церкви є своєрідним «масштабом» для викладання інших богословських дисциплін, зокрема догматичного, біблійного, духовного і пастирського богослов'я таким чином, щоб через вивчення цих предметів християни могли повніше брати участь у житті Церкви, яке є життям Христа. Таким чином отці собору висловили бажання через літургійні виклади покласти кінець схоластичному розділенню між богослов'ям і літургією. Літургія має знову стати онтологічною основою будь-якого богословлення.

Як академічна дисципліна літургіка намагається охопити весь комплекс літургійного життя Церкви, згідно з її літургійними колами, і зазвичай поділяється на такі окремі дисципліни:

1) «Вступ до літургійного богослов'я» – ознайомлення з основними положеннями вчення про літургію Церкви;
2) «Літургійний день» – огляд щоденного кола богослужінь Церкви;
3) «Літургійний рік» – огляд річного кола богослужінь Церкви;

4) «Таїнства» – огляд богослужінь, які супроводжують окремих членів Церкви у їхніх потребах;
5) «Євхаристія» – огляд вершини літургійного життя Церкви – євхаристійного богослужіння.

3. Літургійне богослов'я

Хоча ґрунт для терміна «літургійне богослов'я» заклали вже гуманісти XVI ст., уперше він з'являється у творі бенедиктинського монаха Мартіна Герберта «Principia theologiae liturgicae» (1759) і відтоді набирає сучасного значення.

Як пише Мелетій Соловій, літургійне богослов'я є наукою, яка трактує обряди, тексти, символи, дії, котрі Церква у священстві Христа використовує у своєму публічному й офіційному благочесті, щоб славити Бога та освячувати людей.[37] Літургійне богослов'я, таким чином, вивчає те, як через обряди, слова, жести, мовчання Церква намагається пережити Христову життєдайну присутність і, оспівуючи Його, явити її світові. Можна разом із Фагербергом ствердити, «що предметом літургійного богослов'я не є літургія як така (це була б історія чи антропологія), предметом літургійного богослов'я є Бог, людина і світ, які в богослуженні зустрічаються і співдіють для преображення людини і світу у Бозі».[38]

Цього нового виміру термінові «літургійне богослов'я» надав визначний російський лірургіст о. Александр Шмеман.[39] Саме він, починаючи з 1957 р., розрізняє поняття «літургійне богослов'я» і «богослов'я літургії». За Шмеманом, завданням літургійного богослов'я є передусім зведення воєдино того, що в церковній свідомості втратило свій взаємозв'язок, а тому й не може давати відповідного плоду – літургії, богослов'я та

---

[37] Solovey. *Eastern Liturgical Theology*, с. 9.

[38] М. Петрович. Літургійне богослов'я в українському контексті // *Богословія* 71 (2010-2011) 108.

[39] А. Шмеман. *Введение в литургическое богословие*. Париж 1961.

благочестя. Для нього літургійне богослов'я є «розумінням і переживанням досвіду літургії, яке перейшло в богословське свідчення, у якому як суть, зміст літургії відкривається безпосередньо віра Церкви як така, а також прояв, ділення та сповнення цієї віри».[40]

Навіть якщо літургійне богослов'я послуговується історією, то лише для того, щоб краще розкрити те, що відбувається у живому свідченні Церкви тут і тепер, ставлячи собі за ціль розкриття автентичного значення літургії, її суті.[41] Розкриваючи віру Церкви через осмислення літургійного досвіду, літургійне богослов'я послуговується текстами й обрядами, у яких ця віра таїнственно передана, проте не вони є об'єктом дослідження, а саме досвід цієї віри.[42]

У статті «Літургійне богослов'я в українському контексті» Михайло Петрович сформулював три основних рівні літургійно-богословських досліджень.[43] Працюючи над осмисленням літургійної традиції Церкви, богослов передусім стикається з текстами. Тому перший рівень дослідження літургійної спадщини стосується інтерпретації текстів. Критичні видання, дослідження історичного та літургійного контексту виникнення текстів, а також їх осмислення у сучасному літургійно-богословському спадку Церкви є основними методологічними підходами на цьому рівні.

---

[40] Вукашинович. *Литургическое возрождение*, с. 162.

[41] «Літургійне богослов'я існує для того, щоб пережити життя Христа, Його смерть і Воскресіння як реальну подію, у якій ми можемо брати участь як церква, як тіло Христове» (P. Meyendorf. What is Liturgical Theology? // *All Saints of North America Orthodox Church* (www.allsaints-stl.org).

[42] «Літургійне богослов'я – це не частина богослов'я, не "дисципліна", яка, розглядаючи літургію як свій особливий предмет, має до діла з літургією "як такою», але передусім спроба осмислити "богослов'я" як те, що проявляється в літургії і через неї» (А. Шмеман. Литургическое богословие, богословие литургии и литургическая реформа // *Библиотека Якова Кротова* (krotov.info).

[43] Петрович. Літургійне богослов'я, с. 111-114.

Другий рівень має до діла з обрядами, оскільки досвід Бога у Церкві неможливо передавати лише вербально. Тут на допомогу приходить різноманіття символів, і їх трактування є абсолютно необхідним також і для правильного розуміння тексту.

Третім рівнем є віднайдення того, що Шмеман означив як «основні структури» літургії. Саме вони «являють головні правди про взаємовідношення Бога і людини».[44]

Запитання до прочитаного тексту

1. Що означав термін «літургія» в історичному та богословському контексті?
2. Яке місце і яку роль відіграє літургіка в житті Церкви?
3. Як можна окреслити словосполучення «літургійне богослов'я»?
4. Яких піонерів української літургіології Ви можете назвати і якою була специфіка їхніх праць?
5. Якими є класичні дисципліни літургіології?
6. Назвіть основні методологічні підходи літургіології.

---

[44] Там само, с. 113.

II. Основні джерельні документи літургіки

Свою книжку «Літургія з Праджерела» Жан Корбон починає з того, що людині притаманно шукати пиття. Людина шукає джерела і, знайшовши його, осідає та будує жертовник для Бога. З джерела починається спасіння людини.[1]

Праджерелом літургійного життя Церкви і єдиним його джерелом є сам Ісус Христос. Він, як невидиме духовне джерело, завжди по-новому вирує у літургійному житті Церкви. Його як Праджерело життя вічного Церква протягом усього її існування намагалася не лише досвідчити, але і явити світові через її літургійне життя. В історії Церкви, яка пережила різні часи, за котрих мала і добрі, і не дуже добрі можливості виявляти своє літургійне життя, літургійні тексти й обряди змінювалися чи й зовсім зникали, зазнавали редакцій, перекладалися іншими мовами. Для доброго розуміння сучасної літургійної традиції Церкви необхідно звертатися до джерел її літургійного життя.

Звичайно, кожна літургійна традиція окремої Церкви має власні джерела, і хоча класифікація цих джерел може відрізнятися, все ж більш-менш їх можна згрупувати в таких загальних категоріях:

- Святе Письмо;
- апокрифічна література;
- нехристиянські свідчення;
- писання Отців;
- церковні правила та постанови соборів;
- агіографічна й паломницька література;
- богослужбові книги;
- устави богослужінь.

Спробуємо подивитися на їх типи, інформацію, яку вони зазвичай можуть містити, та критерії, на які необхідно зважати при їх інтерпретації.

---

[1] J. Corbon. *Liturgie aus dem Urquell*. Einsiedeln 1981, c. 17.

1. Тексти Святого Письма

Джерело для будь-якої богословської дисципліни – Святе Письмо. Літургіка тут не є винятком. Особливо тому, що й дотепер велика частина текстів, якими молиться Церква, є просто уривками, компіляціями або й повними текстами з книг Святого Письма.[2]

Святе Письмо, яким користуються в літургійному житті Церкви візантійської традиції, поділяється на Старий і Новий Завіти. Книги Старого Завіту використовуються у грецькому перекладі в редакції Септуаґінти. Таке використання Святого Письма у літургійному вжитку Церкви зумовлене передусім тим, що книги Нового Завіту послідовно цитують Старий Завіт за грецьким перекладом Септуаґінти.[3]

Якщо дивитися на тексти Старого Завіту як на джерело для вивчення християнської і, вужче, візантійської літургійної традиції, то необхідно виділити декілька текстуальних груп. Передусім це *літургійні та ритуальні приписи*. Як у більшості античних релігій, богослужбове життя юдеїв оберталося навколо храмової літургії, яка була чітко структурована й описана в комплексі Господніх постанов, даних народу Ізраїля через Мойсея. Особливо велика кількість деталізованої інформації щодо богослужбового життя юдеїв міститься у книгах Виходу, Левіта, Чисел і Второзаконня. Починаючи від вигляду храму, вимог до походження й поведінки священиків і левітів, у цих книгах описано вимоги до щоденних, тижневих, місячних, річних та інших жертвоприношень. До цієї інформації

---

[2] Про Святе Письмо у літургії та літургію у Святому Письмі див.: R. de Zan. Bible and Liturgy // *Handbook for Liturgical Studies* / ред. A. Chupungco, т. 1: *Introduction to the Liturgy*. Collegeville 1997, с. 33-51.

[3] Щодо переліку книг, які використовували у літургійному вжитку християни грекомовного світу, міродайними були 85-те Апостольське правило (бл. IV ст.) та Послання св. Атаназія Великого († 373), де перелічується 50 книг Старого та 27 книг Нового Завіту.

додаються теж вимоги до рядових вірних ізраїльського народу, особливі вимоги щодо ритуальної чистоти та інші пов'язані з благочестям приписи.

Звичайно, християнська Церква не відразу і не цілком успадкувала літургійне життя старозавітної спільноти. Та все ж, із часом, формуючи власну літургійну традицію, Отці Церкви часто зверталися до молитовного життя Старого Завіту як певної моделі, котра, будучи прообразительною в Старому Завіті, знайшла своє сповнення у Новому.

Уже в листах Климентія Римського, як було вказано вище, прослідковується тенденція звертатися до старозавітних біблійних приписів як до певного мірила. А Тертуліан († 220) у своїх творах про щоденну молитву Церкви уже виразно покликається на старозавітні приписи як на щось, чого християни, безсумнівно, мають дотримуватися.[4]

Іншою групою біблійних текстів є *приклади молитовного життя старозавітних святих*. Дуже часто на сторінках книг Старого Завіту можна побачити описи святих людей, їхнього життя з Богом і, зокрема, їхнього молитовного життя. Поведінка цих святих могла служити прикладом для наслідування у новозавітній Церкві, а подекуди й формувати сучасне літургійне життя. До прикладу, вже згаданий вище Тертуліан вважає традицію молитовного життя Даниїла підставою для

---

[4] «Очевидно, це є додатком до наших звичайних молитов (legitimae orationes), які є, безсумнівно, обов'язковими (debentur) і не потребують приписів, – молитов на початку дня та на початку ночі» (Tertullian. De oratione, XXV, 5 // Tertullianus. *Opera* I [= Corpus Christianorum Series Latina (далі – CCSL), 1]. Turnhout 1954, c. 272-273). «...Legitimae orationes на початку і в кінці дня – обов'язкові. До цього християни самі зобов'язуються і не потребують приписів. Підставою їхнього рішення були вечірня та ранішня жертва у Вих. 29,38.39, де читаємо: "Ось що ти повинен жертвувати на вівтарі: щоденно двоє однорічних ягнят. Одне ягня жертвуватимеш зранку, а друге жертвуватимеш ввечері"» (Х. Матеос. Витоки часослова // *«Світло єси, Христе»: Богослужіння добового кола. Антологія досліджень* / упор. Е. Квінлан, В. Рудейко. Львів 2012, с. 63).

того, щоб християни наслідували його. Більш-менш таку саму аргументацію для потрійної щоденної молитви використовує у своїх працях Оріген († 254) та інші Отці Церкви.

Ще одним типом текстів, які Церква раніше чи пізніше перейняла і впровадила у свою літургійну традицію, є самі *тексти молитов і піснеспівів*. Спільнота ізраїльського народу була передусім молитовною. Старий Завіт рясніє різноманіттям молитовних текстів, які творці різних книг вкладали в уста святих або ж просто подавали як окремі молитовні тексти (псалми). Правдоподібно, Церква від початків використовувала тексти біблійних молитов як власні молитовні та літургійні тексти, проте їх кількість і трактування не завжди нам відомі. Пол Бредшоу вказує на це, говорячи про найбільшу старозавітну біблійну збірку молитов і піснеспівів:

> *Первісно Псалтир використовували на формальних службах слова і, разом з неканонічними творами, на агапах, однак немає підстав вважати, що він став частиною самих щоденних молитов; а оскільки в катедральному обряді IV ст. зустрічаємо надзвичайно мало псалмів, то можна припустити, що і християнські гимни та молитви були включені, з християнською інтерпретацією, не більш як окремі стихи з псалмів – особливо якщо врахувати, яким чином наводяться у Новому Завіті цитати з Псалтиря чи робляться натяки на нього, зокрема використання Пс. 1,1-2 в Діях 4,25-26. Бо, хоч ця молитва, як уже було сказано, є штучною композицією, дуже ймовірно, що включення в неї стихів із псалмів відображає загальну практику.*[5]

З огляду на подане вище, дослідник літургії не повинен нехтувати літургійними традиціями Старого Завіту, навіть коли їх вплив на ранню Церкву неможливо точно довести.[6]

---

[5] П. Бредшоу. Щоденні молитви християн у І столітті // «*Світло єси, Христе*» / упор. Квінлан, Рудейко, с. 56.

[6] Огляд богослужіння у Новому Завіті див.: P. Bradshaw. *The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*. Oxford 2002, с. 47-72.

Мова й образи старозавітного культу завжди позначалися на тому, що християни думали про молитву. З Послання до Євреїв бачимо, яким сильним був вплив обрядів храмового поклоніння на ранню Церкву. Перші християни були юдеями, тому природно, що вони використовували образи й мову юдейської релігійної традиції. Отже, образи храму, жертвоприношення, куріння ладану, які містяться у Старому Завіті, стали частиною нашої християнської традиції. І, як виглядає, ці ідеї ставали сильнішими в міру віддалення Церкви від свого юдейського походження.

Головна відмінність між інформацією, що міститься в новозавітних писаннях, і тією, яка є в текстах Старого Завіту, – це відсутність комплексу приписів щодо літургійного богослужіння. Здається, ніде у Новому Завіті не знайти деталізованих приписів навіть щодо основного християнського богослужіння – Євхаристії. Є описи, є заохочення до молитви, накази творити Євхаристію, хрестити, молитися, але спосіб християнської молитви у Новому Завіті не кодифікується. Решта інформації з Нового Завіту, яка стосуються літургійного та молитовного життя Церкви, здебільшого подібна до описаної вище. У своїй праці про богослужіння добового кола о. Роберт Тафт підсумовує цю інформацію, виділяючи такі чотири категорії:

- посилання на Ісуса та інших, які моляться;
- заохочення до молитви;
- вказівки, як молимося;
- самі молитви та піснеспіви.[7]

Звичайно, така скупа первинна інформація не дає достатньо ясного уявлення про християнські обряди апостольських часів, тому сучасна наука ритуалологія (ritual studies) намагається випрацювати методологію для віднайдення цих обрядів на основі аналізу текстів Нового Завіту. Зокрема, ймовірні

[7] R. Taft. *The Liturgy of the Hours: East and West*. Collegeville 1986, c. 4.

переплетення новозавітного тексту і літургійного обряду можна визначати в таких типах текстів:

1. Текст містить розпорядження чи вказівки дотримуватися певного обряду. Мається на увазі імперативна мова, пов'язана з ритуальною дією, як «Робіть це на мій спомин» (1 Кор. 11:24) чи тексти, у яких наказано виконувати певний обряд (Дії 10:48).

2. Текст повідомляє про виконання обряду. Як приклади можна навести хрещення Ісуса (Мр. 1:9-11), наратив Тайної вечері (Мр. 14:22-5) та посвячення, чи впровадження, провідників ранньої Церкви (Дії 6:1-6).

3. Текст пов'язаний зі значенням, функцією чи виконанням обряду. Наприклад, синоптичні євангелія повні дебатів про значення та цінність дотримання суботи, очищення та посту (Мр. 2:23-8; 7:1-23; 2:18-20). Так само Павло ставить інтерпретативні питання, як-от «Чаша благословення, яку ми благословляємо, чи вона не є участю у Крові Христовій?» (1 Кор. 10:16).

4. Текст, який прямо походить із ритуального вживання. У Новий Завіт увійшли ісповідницькі й літургійні формули, такі як христологічні піснеспіви у Флп. 2:6-11 та Кл. 1:15-20.

5. Тексти, що мають ритуальні функції як такі – наприклад, вітання та благословення наприкінці павлівських послань (Флп. 4:21-3). (Павлові листи читали вголос їхнім адресатам, тому той, хто зачитував текст, мав би проказати вітання і благословення від імені Павла).

6. Текст, який непрямо пов'язаний з обрядом. На думку Штрекера, текст відображає обряд, пов'язується з ним чи покликається на нього, навіть якщо він сам по собі не є про обряд. Наприклад, розважаючи про свої зусилля у Посланні до Филип'ян, Павло виразно звертається до обрядової дії: «Та хоч і стаю я жертвою при жертві і при службі вашої віри, я радію та тішуся разом із вами всіма. Тіштесь тим самим і ви, і тіштеся разом зо мною!» (Флп. 2:17-18).[8]

[8] R. E. DeMaris. *The New Testament in its Ritual World*. New York 2008, c. 5-6.

2. Апокрифічна література

Близькою за змістом до біблійної писемності є апокрифічна література. Походячи з християнського та близького до християнського контексту, інколи саме апокрифи заповнюють «пробіли» літургійного життя ранньої Церкви. Серед найважливіших тут необхідно згадати «Протоєвангеліє Якова» (II ст.)[9], тексти якого лягли в основу свят літургійного року, таких як Різдво Пресвятої Богородиці чи Введення в Храм Пресвятої Богородиці. Іншим прикладом може слугувати «Слово святого Йоана Богослова на Успіння Пресвятої Богородиці».[10] Часто в писаннях такого типу містяться теж молитовні тексти чи описи конкретних молитовних дій, приписаних тому чи іншому апостолові, а інколи й вкладені в уста Христові.

Церква не прийняла цих творів у канон Святого Письма з різних причин, зокрема й тому, що багато з них належать до гностичних писань християнської античності й мають мало спільного з християнством, хоч і використовують авторитет Христа, Богородиці й апостолів. Та все ж молитви, обряди й інша інформація щодо богослужбового життя того часу, засвідчена в цих писаннях, може слугувати прикладами тодішнього молитовного контексту, а подекуди й відображати реальну церковну практику.[11]

---

[9] E. de Strycker. *La Forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques*. Bruxelles 1961; H. R. Smid. *Protevangelium Jacobi: A Commentary*. Assen 1965; *Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии*. Москва 1989.

[10] И. С. Свенцицкая. *Апокрифические Евангелия*. Москва 1996.

[11] Впровадження у проблематику апокрифічних діянь див.: H.-J. Klauck. *Apokryphe Apostelakten: Eine Einführung*. Stuttgart 2005.

3. Нехристиянські свідчення

Важливу, а часом і унікальну для певного періоду чи навіть для певного літургійного феномену інформацію можуть містити тексти нехристиянських авторів. Серед них треба вказати на такі типи джерел:

Листування, особливо офіційна кореспонденція впливових осіб у певній місцевості, може слугувати важливим джерелом для дослідження християнського літургійного благочестя. Відповідаючи за порядок у Римській імперії, місцеві службовці могли консультуватися зі своїм (най-)вищим начальством, коли бачили діяльність «підозрілих» угруповань, одним із яких у ранні часи існування Церкви вважали християн. Як приклад можна навести листування Плінія Молодшого († 114) з імператором Траяном († 117).[12] Правдоподібно, у ньому вперше описується літургійний контекст недільного дня ранніх християн із ранковим славословним і вечірнім євхаристійним богослужіннями.

Засудженню людини, а особливо засудженню її на смерть, у Римській імперії зазвичай передував суд, питання і відповіді на якому протоколювали. Ці тексти могли містити певні молитви, проказані мучеником під час суду, або лягти в основу творів – *Актів мучеників*[13], у яких уже в перших століттях передавали певні літургійні контексти (похорон мученика) чи навіть молитовні тексти.

Історичні та полемічні твори нехристиянських письменників теж можуть бути цінними джерельними документами для дослідження літургії ранньої Церкви. Залежно від контексту, вони могли просто описувати певні феномени літургійного життя ранніх християн або ж полемізувати з ними. Такі твори могли також спонукати – як реакцію на них християнських

---

[12] Plinius. Epistula 10,96.

[13] Серед інших тут можна виділити мучеництво св. Полікарпа.

письменників – появу апологій, у яких описані, а отже доступні для нас, літургійні обряди й тексти ранньої Церкви.

Однак, досліджуючи такі свідчення, необхідно бути дуже уважним щодо інтерпретації описаного. Зазвичай люди писали їх принагідно, без особливого вникання у суть християнської молитви. Можливо й таке (особливо в полемічних творах), що значення того чи іншого обряду навмисно перекручували з метою нашкодити християнській спільноті.

4. Писання Отців Церкви

Твори святоотцівської доби становлять для нас цінне джерело для дослідження та інтерпретації літургійної спадщини передусім тому, що автори цих писань і були частково її творцями.[14] Серед великого пласту інформації про літургійне та молитовне життя необхідно виділити кілька груп.

Передусім інформація літургійного характеру міститься саме у святоотцівському *трактуванні біблійних молитовних текстів*, таких як псалми, біблійні пісні, молитви та ін. Саме в гомілетичній творчості Отці часто вказували на контекст вживання тих чи інших текстів у літургійному житті їхньої спільноти. Тут слід згадати низку текстів св. Йоана Золотоустого, завдяки яким ми можемо більш-менш відтворити перебіг євхаристійного богослужіння його часів.[15] Проте Отці згадували про тогочасну літургію не лише в контексті трактування молитовних біблійних текстів, – навіть принагідно проповідуючи, вони зверталися до молитви Церкви, якою вони жили.

---

[14] Детальніше про святоотцівську писемність див.: B. Studer. Liturgy and the Fathers // *Handbook for Liturgical Studies* / ред. Chupungco, т. 1: *Introduction to the Liturgy*, с. 52-79. Огляд джерел див: M. Arranz, S. Parenti. Liturgia Patristica Orientale // A. Quacquarelli. *Complementi interdisciplinari di Patrologia*. Roma 1989, с. 605-655.

[15] Див.: F. van de Paverd. *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts. Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos*. Rom 1970.

Саме з трактування «Господньої молитви» – *Отченашу* – започатковуються перші спроби систематичних святоотцівських *трактатів про молитву*. Серед найвідоміших із них є твори про молитву Орігена,[16] Тертуліана,[17] Кипріана[18] та ін. Багато з Отців залишили також тексти, присвячені окремим літургійним феноменам, таким як хрещення, піст та ін.

Особливою нагодою для згадки про літургійне життя Церкви для Отців були *описи молитовного життя певних спільнот чи окремих святих*. Намагаючись заохотити власних вірних до молитви, вони часто зверталися до відвіданих ними молитовних спільнот і описували ритм їхнього життя. Два таких описи залишили нам «літургійні Отці» візантійської традиції – св. Василій Великий[19] та св. Йоан Золотоустий[20]. Є також твір, який приписують св. Атаназієві Великому.[21] Як приклад святоотцівського опису літургійного життя святих може слугувати твір св. Григорія Ниського про його сестру Макрину, що є одним із небагатьох свідчень обряду запалення світла з благодаренням у кападокійській літургійній традиції.[22]

Вершиною святоотцівського трактування літургійного життя ранньої Церкви є *містагогійні катехизи*. Цей жанр

---

[16] Ориген. *Про молитву*. Львів 2011.

[17] Тертуллиан. О молитве Господней (www.tertullian.org/russian/orat.htm).

[18] Киприан. Творения // Предание.ру: Православный портал (http://predanie.ru/lib/book).

[19] Див.: Του εν αγιοις πατρος ημων Βασιλειου επιστολαι. Επιστολη Β΄ (Βασιλειος Γρηγοριω) [PG 32, 224-233].

[20] Див.: Του εν αγιοις πατρος ημων Ιοαννου αρχιεπισκοπου Κονσταντινοπολεως του Χρυσοστομου υπομνυμα εις τον αγιου Ματθαιον τον ευαγγελιστην. Ομιλια ΞΗ΄ [PG 58, 646-647]; Του εν αγιοις πατρος ημων Ιοαννου αρχιεπισκοπου Κονσταντινοπολεως του Χρυσοστομου υπομνυμα εις την προς Τιμοθεον επιστολην πρωτην. Ομιλια ΙΔ΄ [PG 62, 571-580].

[21] *De virginitate. Eine echte Schrift des Athanasius* / ред. E. von der Goltz. Leipzig 1905.

[22] Ніссійський Г., *Життя св. Макрини – сестри св. Василія В.* / пер. С. Фединяк. Нью Йорк 1969.

святоотцівської творчості виникає приблизно в IV ст., передусім у великих катедральних церквах Єрусалиму[23], Антіохії[24] та Мілана[25]. Потреба в ньому була спричинена бажанням упроваджувати в таїнства християнської віри нових членів Церкви, кількість яких із легалізацією християнства та його пізнішим одержавленням різко зросла. Початкові містагогійні катехизи оперують текстами й обрядами таїнств християнського входження: хрещення – миропомазання – Євхаристії. Пізніші коментарі охоплюють цілість літургійного благочестя Церкви. Щодо змісту містагогійні катехизи теж зазнали певної трансформації. Якщо початкові катехизи використовують як принцип роз'яснення літургійного символу, то пізніші віддають перевагу літургійній алегорезі – методу, що надає побаченому нової інтерпретації, яка не завжди узгоджується з глибинним значенням літургії і не до кінця розкриває її.

За всієї поваги до святоотцівського тексту, сприймати його необхідно дуже критично і порівнюючи з іншими джерелами того часу, оскільки часто у таких творах замальовується ідеальна картина, метою якої найперше є не показати реальну картину тодішнього літургійного благочестя, а заохотити людей до усильнішого моління та участі в літургії Церкви.

5. Церковні правила і постанови соборів

Дві наступних групи документів становлять *церковні правила* та *постанови соборів*. Під церковними правилами у літургіології розуміють групу документів різного походження і часу, завданням яких є допомогти організувати церковне життя

---

[23] *Mystagogicae Catecheses. Mystagogische Katechesen* / пер. і упор. Georg Röwekamp [= Fontes Christiani, 7]. Freiburg 1992.

[24] Johannes Chrysostomus. *Taufkatechesen* / пер. R. Kaczynski. Freiburg 1992.

[25] Ambrosius. *Über die Sakramente. Über die Mysterien* / пер. J. Schmitz. Freiburg 1990.

нової християнської спільноти.[26] Зазвичай документи такого типу складаються з двох частин. Перша містить опис чеснот християнського життя, часто представлений у літературному жанрі «двох доріг», у другій частині подаються принципи організації християнського літургійно-молитовного життя. Серед інформації про літургійне життя вже у найраніших документах цього типу, таких як «Дідахе»[27], можна натрапити на тексти християнських молитов, інколи навіть у їхньому літургійному контексті. До найвідоміших документів цього типу, окрім «Дідахе», можна зарахувати теж «Апостольське передання»[28], приписане Іполитові Римському, «Апостольські постанови»[29], приписані Климентові Римському, та документ із назвою «Заповіт Господа нашого Ісуса Христа»[30].

Подальший розвиток більшості документів такого типу припиняється після IV-V ст., на зміну їм приходять *постанови помісних і вселенських соборів*. З християнізацією Римської імперії та з утвердженням християнської Візантійської імперії регулювання літургійного життя Церкви перейшло до компетенції соборів, які, через легітимізацію їх візантійським

---

[26] Огляд і проблематику див. у: P. Bradshaw. *The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*. Oxford 2002, с. 73-97.

[27] «*Didache*»: *Zwölf-Apostel-Lehre*. «*Traditio Apostolica*»: *Apostolische Überlieferung* / пер. і вид. G. Schöllgen, W. Geerlings [= Fontes Christiani, 1]. Freiburg, 1991 (Дідахе в укр. пер.: *Дідахе: Наука дванадцятьох апостолів* / пер. з гр. О. Кіндій. Львів 2002).

[28] Там само, с. 143-313.

[29] *Les Constitutions apostoliques. Introduction, traduction et notes* / ред. M. Metzger. Paris 1992 («Апостольські постанови» в укр. пер.: *Апостольські постанови*. Київ 2011).

[30] *Testamentum domini nostri Jesu Christi nunc primum [syriace] edidit, latine reddidit et illustravit Ignatius Ephraem II Rahmani* (Patriarcha Antiochenus Syrorum). Mainz 1899; *The Testamentum Domini*: A *Text for Students, with Introduction, Translation, and Notes* / пер. G. Sperry-White [= Joint Liturgical Studies, 19]. Nottingham 1991.

імператором, набували загального значення. Зокрема, такими важливими врегулюваннями були: встановлення єдиної дати святкування центрального християнського свята – Воскресіння Христового, приписи не прихиляти коліна в недільні дні й у період П'ятдесятниці[31], не служити літургій св. Василія Великого та св. Йоана Золотоустого у будні Великої чотиридесятниці[32] та ін.

Окрім постанов вселенських соборів, більше і набагато детальнішої інформації про літургійне життя містять різноманітні постанови помісних / локальних соборів. Їхня зобов'язальна сила не була такою, як у постанов вселенських соборів, та все ж навіть донині, особливо у православних Церквах, церковне законодавство може покликатися на них, коментуючи ту чи іншу літургійну практику.

Досліджуючи інформацію літургійного характеру в джерелах цього типу, необхідно пам'ятати, що ці постанови у жодному разі (якщо про це не сказано виразно) не мають догматичного характеру, а радше є спробами нормування літургійного життя Церкви, коли виникали певні конкретні проблеми. Їхнім завданням було не створити єдино правильну літургійну форму, а відповісти на конкретний пасторальний виклик.

---

[31] 20-те правило I Вселенського собору в Нікеї (325): «Оскільки є дехто, хто прихиляє коліна в день Господній і у дні П'ятдесятниці, тому, щоб у всіх єпархіях всього однаково дотримувались, вгодно святому Собору, щоб стоячи приносили молитви Богу» (див.: Правила Святой Православной Церкви с толкованиями Епископа Никодима (Милоша) // *Holy Trinity Orthodox School* (www.holytrinitymission.org).

[32] 52-ге правило VI Вселенського собору (680): «У всі дні посту святої чотиредесятниці, окрім суботи і неділі та святого дня Благовіщення, свята літургія хай буде не інакша, як передосвячених дарів» (див. там само).

6. Агіографічна та паломницька література

Життя святих передають багато цінної інформації, зокрема про особисту й спільнотну молитву певної області.[33] У деяких випадках вони можуть бути також унікальними свідченнями літургійних чи молитовних традицій, інші джерельні документи щодо яких можуть бути втраченими. Вище вже було згадано опис життя св. Макрини, зроблений св. Григорієм Ниським, у якому засвідчено унікальну згадку про існування та літургійний контекст вечірнього обряду запалення світла у Кападокії. Ще одним прикладом важливості джерел цього типу може слугувати текст із назвою «Чудеса святого Артемія», у якому, правдоподібно, вперше згадано важливий для візантійської традиції літургійний термін «катизма» і вказано на його первісний літургійний контекст.[34]

Відбудова св. Константином Великим († 337) Єрусалиму та зростання його ролі як паломницького міста з огляду на віднайдення святих місць земного життя Спасителя дали поштовх до обміну літургійним життям між цим містом і рештою світу, а також до створення особливого типу літургійного благочестя – стаційної літургії.[35] Як тип джерельної інформації з цього та пізніших часів існують т. зв. *паломництва* – щоденники паломників, які вони вели під час відвідування певних святинь. Часто, особливо для ранньої стадії розвитку літургійних структур певного святого місця, вони є

---

[33] Добрий огляд у: B. Studer. Liturgical Documents of the First Four Centuries // *Handbook for Liturgical Studies* / ред. Chupungco, т. 1: *Introduction to the Liturgy*, с. 213-216.

[34] Ταυμα λγ // А. Пападопуло-Керамевс. *Varia graeca sacra: Сборник греческих неизданных богословских текстов IV–XV веков с предисловием и указателем*. С-Петербург 1909, с. 50-51.

[35] Щодо цього див. прекрасну монографію: J. Baldovin. *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy*. Rome 1988.

унікальними свідченнями тамтешнього літургійного життя. Серед найважливіших для дослідження літургійного життя візантійської традиції необхідно згадати паломництво іспанської прочанки Етерії (бл. 382-384 рр.), яке є одним із найповніших описів літургійного життя Єрусалиму в кінці IV ст.[36] Окрім цього, можна згадати паломництво св. Вілібальда († 787)[37], слов'янського ігумена Даниїла († 1104-1106)[38], а також паломництво Йоана і Софронія до Ніла Синайського[39]. Паломництва допомагають побачити не лише літургійні та приватні молитовні практики певних церковних округів, але й засвоєння цих практик іншими округами.

7. Богослужбові книги[40]

Перші збірники літургійних молитов, правдоподібно, слід шукати в документах, які називаємо «церковні правила». Про них уже йшлося вище. М. Арранц називає ці тексти «апостольськими євхологіями».[41] Утім, сучасні науковці сумніваються, чи всі з цих збірників молитов можна назвати літургійними, оскільки часто, особливо в початковому періоді християнства,

---

[36] *Egeria. Itinerarium. Reisebericht. Mit Auszügen aus Petrus Diaconus <De Locis Sanctis>. Die Heiligen Stätten* / пер. G. Röwekamp [= Fontes Christiani, 20]. Freiburg 1995.

[37] A. Bauch. *Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstätt. Biographien*. Eichstätt 1962, с. 13-88.

[38] *«Хождение» игумена Даниила в Святую Землю в начале XII в.* Санкт-Петербург 2007.

[39] Il testo integralle della Narratione degli abati Giovanni e Sofronio attraverso le Hermeneiai di Nicone / ред. A. Longo // *Rivista di Studi Bizantini e Neoelleniei* 12-13 (1965-1966) 223-267.

[40] Дуже добрий огляд літургійних книг візантійської традиції у їхній історичний перспективі див.: E. Velkovska. Byzantine Liturgical Books // *Handbook for Liturgical Studies* / ред. Chupungco, т. 1: *Introduction to the Liturgy*, с. 225-240.

[41] М. Арранц. *«Око церковное». Переработка опыта ЛДА 1978 г. История Типикона.* Москва 1999, с. 7-9.

такі молитви могли слугувати просто прикладом для предстоятеля, який мовив власні молитви, створені ним для конкретного богослужіння.

Першою відомою нам літургійною книгою, подібною до сучасних, можна, мабуть, вважати Євхологіон Серапіона Тмуїтського († 362), що його відкрив проф. О. А. Дмитрієвський.[42]

Для правізантійської традиції початковими літургійними книгами, ймовірно, були:

- *Лекціонар* – збірник біблійних читань (інколи з вказівками та текстами для літургійного співу).[43] З цієї книги пізніше розвинулись як окремі *Євангеліар* (книга з уривками з чотирьох Євангелій), *Праксапостол* (з уривками з Діянь святих апостолів та апостольських послань; Об'явлення Йоана на літургіях не читали) та *Профетологій*[44].
- *Євхологіон* – збірник молитов предстоятеля, з якого у слов'янській літургійній традиції розвинулись *Служебник* (він містить Вечірню, Утреню та три євхаристійних Літургії) і *Требник* (з чинами Таїнств, Освячень, Посвячень та Благословень).[45]

---

[42] А. А. Дмитриевский. *Евхологион IV века Сарапиона, епископа тмуитского*. Киев 1894. Останнє критичне видання: *Konstytucje apostolskie oraz Kanony Pamfilosa z apostolskiego synodu w Antiochii, Prawo kanoniczne św. Apostołów, Kary świętych Apostołów dla upadłych, Euchologion Serapiona* / упор. та опрац. A. Baron, H. Pietras. Kraków 2007, c. 300-318.

[43] Здається, найдавніші лекціонарі, дотичні до візантійської традиції, походять із Єрусалиму. A. Renoux. Le codex arménien Jérusalem 121. 2. Édition comparée du texte et de deux autres manuscripts, introduction, textes, traduction et notes // *Patrologia Orientalis* 36 (1971) 141-390.

[44] У сучасній візантійській традиції Профетологій як окрема літургійна книга не використовується. Читання з пророків інтегровані в книжці зі старозавітними читаннями під назвою «Паремійник».

[45] Перший відомий євхологіон візантійської Церкви походить із кінця VIII ст.: *Евхологий Барберини гр. 336* / вид. Е. Велковская, С. Паренти. Омск 2011.

Правдоподібно, з первісних лекціонарів розвинулися також антифонарі (збірники антифонів)[46] та тропологіони (збірники тропарів),[47] які, своєю чергою, послужили основою для цілісних та об'ємних збірників літургійної поезії візантійської Церкви:[48]

а) *Октоїха* – книги, яка містить тексти для тижневого кола богослужінь;

б) *Тріоді*, яка містить піснеспіви періоду рухомого кола богослужінь – Великого посту, Пасхи і П'ятдесятниці;

в) *Минеї* – книги з літургійними текстами нерухомого кола богослужінь, яке орієнтується на святкування свята Різдва Христового та подає змінні частини до богослужінь добового кола для кожного іншого дня місяця, починаючи з 1 вересня і закінчуючи 31 серпня.

Серед книг палестинського походження, які ввійшли до складу сучасного візантійського богослужіння, необхідно згадати Псалтир, розділений на 20 катизм по 3 статії (або антифони) у кожній,[49] та Часослов – книгу, в якій зібрані богослужіння добового кола.[50]

---

[46] Створення першого антифонаря приписують патріархові Антиму (535-536), проте перші відомі рукописи візантійських антифонарів походять щонайраніше з XI ст.

[47] Найстаріші тропологіони (або стихирарі), дотичні до сучасної візантійської традиції, схоже, походять із єрусалимської традиції. Більшість із них збережені у вірменських чи грузинських перекладах. Один із нещодавно опублікованих збірників**:** C. Renoux. *L'hymnaire de Saint-Sabas (V^e^-VII^e^ siècle): le manuscrit géorgien H 2123***.** Brepols 2008.

[48] Огляд розвитку візантійської піснетворчості див. у: Ю. Ясіновський. *Візантійська гимнографія і церковна монодія в українській рецепції ранньомодерного часу*. Львів 2011.

[49] Найраніший відомий рукопис походить з IX ст.

[50] Здається, найраніший рукопис часослова такого типу, віднайдений О. А. Дмитрієвським, походить із IX ст. Опис у: А. Дмитриевский. Что такое kanon tes psalmodias, так нередко упоминаемый в жизнеописании прп. Саввы Освященного? // *Руководство для сельских пастырей* 38 (Киев 1889) 69-73.

8. Устави богослужінь

Розвиток свят літургійного року в його двох перспективах – пасхальному та різдвяному колах, стрімке зростання й обмін літургійних формулярів, особливо піснетворчості, а також розвиток літургійного життя монастирів покликали до життя новий тип богослужбових джерел – рубрики, або устави богослужінь.

Спершу регулювання богослужінь «вписувалось» у відповідні літургійні книги: у лекціонарях, євхологіонах та інших давніх літургійних книгах можна знайти певні приписи щодо звершення богослужінь. Особливо розлогими були приписи щодо літургійних святкувань у «літургійно важливі пори», такі як час Чотиридесятниці зі святкуванням Великого тижня та Воскресіння, а також періоди Різдва і Богоявлення.

Згодом, особливо в монастирських спільнотах,[51] але також і в парохіяльних (катедральних) церквах,[52] з'являються окремі книги з рубриками для всього літургійного року. Такі книги отримують назву *типікони*.[53] Їхнім завданням передусім є подати порядок звершення богослужінь та узгодити збіг більших свят рухомого і нерухомого кіл богослужінь.

Видання грецького тексту: Un Horologion inédit de Saint-Sabas, Le Codex sinaïtique grec 863 (IX^{e} siècle) / вид. Mateos J. // *Melanges Eugene Tisserant*, т. 3. Citta del Vaticano 1964, с. 47-77; S. Parenti. Un fascicolo ritrovato dell'orologion Sinai gr. 863 (IX secolo) // *Orientalia Christiana Periodica* 75 (2009) 343-358.

[51] Прототипом монашого Типікона для монашества Київської Русі, ймовірно, був студійський Типікон у рецензії патріарха Алексія. Див.: А. М. Пентковский. *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси*. Москва 2001.

[52] Дмитриевский А. А. *Древнейшие патриаршие Типиконы – Святогробский иерусалимский и Великой константинопольской церкви: Критико-библиографическое исследование*. Киев 1907.

[53] Огляди історії типіконів див.: И. Д. Мансветов. *Церковный устав (Типик), его образование и судьба в Греческой и Русской Церкви*. Москва 1885; прот. М. А. Лисицын. *Первоначальный славяно-русский Типикон: Историко-археологическое исследование*. Санкт-Петербург 1911.

Джерелами монаших типіконів часто служать заповіти засновника монастиря, у яких є також висловлювання щодо порядку звершення богослужінь. Дуже важливими є т. зв. «ктиторські типікони», тобто устави богослужінь, складені багатими фундаторами, які, окрім фундації монастиря, до певної міри визначали також склад і порядок богослужінь, що мали там звершуватися.

Дослідження джерел такого типу важливе для історії богослужінь добового кола, особливо складної у її візантійському варіанті.

Запитання до прочитаного тексту

1. Вкажіть і охарактеризуйте основні групи документів, з яких наука черпає знання про ранньохристиянську літургію.
2. Які типи літургійного джерельного матеріалу можна зустріти в описах Отців Церкви?
3. Як нехристиянські письменники можуть допомогти нам зрозуміти корені нашої літургії?
4. Якими були первісні літургійні збірники та в які типи літургійних книг вони розвинулись у візантійській традиції?
5. Яку інформацію про літургійне життя вірних можна почерпнути з книг Святого Письма?
6. Чи вартує сучасній Церкві брати до уваги літургійні приписи давніх церковних постанов?
7. Що можна довідатися про літургійну спадщину давнини з дослідження житій святих і паломництв до святих місць?

III. Етапи розвитку літургії в історично-богословській перспективі

Літургія Церкви є даром, даром Христа, який дає Себе за спасіння світу. У цій перспективі літургія Церкви єдина і незмінна, як і сам Ісус Христос.

Все ж літургія Церкви є не лише таїнственним досвідом Христа у Церкві, вона також є намаганням Церкви осмислити цей досвід, спробою висловити його за допомогою богословської мови та літургійних символів. Як намагання висловлення віри, як проповідь таїнства Христа світові літургія змінювалася з плином часу відповідно до розвитку богословської думки, культурного та політичного контексту країн, де її звершували.

Є багато спроб періодизації розвитку літургійного благочестя взагалі й візантійського зокрема.[1] Щоб зрозуміти певні основи сучасного літургійного благочестя візантійської Церкви, необхідно звернути увагу на такі історично-богословські епохи християнства:

- доба Нового Завіту;
- доба гнози;
- переслідування християн;
- доба Константина;
- доба христологічних соборів;
- доба іконоборства;
- новосаваїтський синтез;
- літургійні перетворення у слов'ян.

---

[1] Огляд періодизацій розвитку візантійського богослужіння див. у: М. Арранц. *«Око церковное». Переработка опыта. ЛДА 1978 г. История Типикона.* Москва 1999. Розширений історичний огляд розвитку візантійського обряду див.: Р. Ф. Тафт. *Візантійський обряд: Коротка історія* /пер. Р. Скакун. Львів 2011. Добрий огляд історії раннього богослужіння див.: J.-A. Jungmann. *Liturgie der christlichen Frühzeit bis auf Gregor den Grossen*. Freiburg 1967.

Звичайно ж, така періодизація, як і кожна інша, є досить умовною, оскільки через брак достатньої кількості джерел треба буде вдаватися до певних узагальнень. Кожну з цих великих епох можна ширше аналізувати в історичному, богословському та культурологічному контекстах. Літургіста передовсім цікавитиме, які богословські чи культурні чинники вплинули на те, як ми розуміємо наше літургійне благочестя сьогодні, і які акценти в сучасному коментуванні богослужіння необхідно ставити, щоб явити його в контексті всього богослов'я Церкви.

1. Доба Нового Завіту: богослужіння «у Дусі і правді»

Для того, щоб правильно зрозуміти тексти Нового Завіту, які стосуються офіційного богослужбового життя старозавітної спільноти, і при цьому не піддатися спокусі бачити в них тотальне відкинення видимого культу, необхідно усвідомити культурологічний релігійний контекст періоду зародження християнства.

Богослужбове життя тогочасної старозавітної спільноти, як і релігійне життя інших народів, сусідніх з Ізраїлем, було зосереджене навколо офіційного культу. Спілкування між Богом і людьми відбувалося за допомогою святині – особливого, вибраного лише для культового вжитку місця (храму з його культовими приналежностями), осіб (священства) та богослужбового обряду (у більшості випадків це були жертви). Святиня, тобто цілий комплекс богослужбової культури, зазвичай була божественного встановлення і мала на меті забезпечити посередництво між Богом і людиною, які через неспівмірність природ не могли спілкуватись безпосередньо.

Звичайно, лише зовнішнє, храмове богослужбове життя не вичерпувало релігійного виміру ізраїльської спільноти. Як слушно зауважив у своєму дописі о. Матей Гаврилів,

культ Ізраїля – це завжди соціальний факт, він пов'язаний з релігійним, суспільним, громадським і політичним життям. Відмінність Ізраїля від інших народів – це його свідомість Божої присутності, свідомість бути людом Божим, царським священством, святою нацією (Вих. 19,5-6), бути об'єктом вибору і Союзу. У цьому світлі слід розглядати усі старозавітні обряди, празники і літургісання.[2]

Утім, за складної системи храмових богослужінь і щоденного її дотримання якраз цілість цих аспектів забувалась і все релігійне життя часто зводилося до виконування приписів храмового богослужіння. Таке однобоке зведення всього релігійного благочестя до скрупульозного виконування храмових богослужінь часто бувало підставою критики від пророків Ізраїля вже у дохристиянські часи. У цьому контексті необхідно сприймати також критику старозавітного культу з боку Христа і ранньохристиянської спільноти.[3] Ні Христос, ні апостоли не сумнівались у важливості і дійсності єрусалимського храмового богослужіння. Навпаки, вони відвідували храм і брали участь у богослужіннях храму. Все ж при цьому вони проповідували завершення цього етапу богопоклоніння у приході Христа і його єдиній (εφαπαξ) спасительній жертві. Христос як Богочоловік прийшов для того, щоб сповнити те, чого не могли сповнити старозавітні (часові) жертви, – відновити Бого-людське спілкування у Його особі. Тому богослов'я культу Христа і апостольської спільноти збудоване навколо Його особи. Христос не впроваджує нового культу, Він сповнює його у собі, поєднуючи божественну і людську природу й приносячи жертву, дія якої не припиняється і не потребує повторення. Він відриває цю жертву від простору і часу

---

[2] М. Гаврилів. *Біблійно-богословські основи літургії.* Золочів – Львів 1997-1998 (на правах рукопису), с. 1.

[3] Добрий огляд контексту зародження літургійного життя ранньохристиянської спільноти див.: J.-A. Jungmann. *Liturgie der christlichen Frühzeit bis auf Gregor den Grossen*. Freiburg 1967, с. 21-30.

таким чином, що місцем богопоклоніння стає Христос із Його таїнственним тілом – Церквою (не в рукотворних святинях живе Бог, пор. Дії 7,47-49). Первосвящеником у цій святині, як посередник між Богом і людиною, стає Христос зі своїм тілом – Церквою (ви – царське священство 1 Пт. 2,9). Жертвою цього богопоклоніння є знову Христос зі своїм тілом – Церквою (Рим. 12,1).

Літургія Нового Завіту є літургією живого церковного організму, головою якого є сам Христос і який постійно керується дією Святого Духа. Тому ця літургія є літургією «у Дусі». Бо ж Христос навчає Церкву, як і про що молитися, і навіть молиться у ній за святих (Рим. 8,26-27), Церква молиться у Дусі (Юди 1,20), а завдяки Духові ісповідницька молитва Церкви є «в істині» (1 Кр. 12,3). Саме з огляду на це ми не знаходимо в Новому Завіті точних приписів щодо храму, священства і богослужіння.

Однак це не означає, що богослужіння Нового Завіту є лише духовним і цурається зовнішніх форм. Христос посилає учнів відповідно приготувати світлицю для ламання хліба (Мт. 26,17-19), а після здійснення євхаристії говорить творити так само на Його спомин (1 Кор. 11,25), саме ламання хліба є обрядом, відповідно до якого учні розпізнають присутність Христа (Лк. 24,35). Людина входить у Церкву через видимий обряд таїнства хрещення, до хворих треба кликати пресвітерів (Як. 5,14-15), які мають звершити помазання з молитвою, але саме Дух у живому церковному організмі істинно ісповідує Христа Господом і молиться «невимовними» (а тому не фіксованими раз і назавжди) заступництвами (пор. Рим 8,26). Саме тому в християнстві є можливим різноманіття обрядів, літургійної архітектури й текстів навіть у межах однієї літургійної традиції.

2. Доба гнози: переосмислення тілесності

Наголошення Христом і ранньохристиянською спільнотою на духовній складовій богослужіння і, водночас, певною мірою мовчанка щодо участі фізичного у релігії та літургії послужили для християн спонукою зацікавитися декотрими спіритуалістичними філософсько-релігійними течіями, серед яких особливо відомим є гностицизм.[4]

Полеміка християнства з прихильниками гнози відчутна вже у текстах Нового Завіту, а від письменників християнської античності можна довідатися про різноманіття гностичних систем та про загрозу, яку вони несуть для християнського світосприйняття. Сам термін «гноза» та окреслення прихильників цього вчення як «гностиків» часто були синонімами до термінів «християнство» і «християнин».[5] Існували також цілі «християнські» гностичні системи.

Основною богословською розбіжністю між прихильниками гнози і християнами було ставлення до створеного світу. Світоглядний дуалізм, притаманний більшості гностичних систем, абсолютно не допускав можливості поєднання духовного і фізичного начал як протилежних і ворожих одне одному. Інколи духовне автоматично сприймалось як добро, а фізичне – як зло. Спасіння полягало у відході (звільненні) від фізичного і поверненні до духовного. Для християнства ж таке бачення було абсолютно неприйнятним, і саме тому, що основні таїнства віри Церкви: воплочення Христа, Його страждання, смерть, воскресіння, вознесіння, праворучсидіння, друге і славне зновупришестя – були створені не для того, щоб усунути фізичне, а щоби преобразити його, сповнивши Духом.

---

[4] Огляд тематики див у виданні: Jungmann. *Liturgie der christlichen Frühzeit*, с. 99-108.

[5] Наприклад, Климент Александрійський та Оріген називають «гностиками» справжніх (досконаліших) християн.

Фізичне спасається не через знищення його духовним, а через участь сотвореного у божественному.

Протистояння цих світоглядних парадигм не лише виразилося у творах тогочасних християнських письменників, а й вплинуло на розвиток літургійного ісповідання Церкви. Віра в те, що Христос прийшов переобразити матерію, зробити її учасницею божественного, виразилася передусім у тому, що Церква почала переосмислювати своє ставлення до святкування літургії. Особливо це видно у хрещальних символах, де від того часу й аж дотепер наголошується на приході Христа у тілі, народженні від Марії, на воскресінні (тілесному) мертвих.

Період боротьби з гнозою (II-IV ст.) знаковий саме замисленням Церкви над фізичним у богослужінні. Зокрема, у творах св. Іринея Ліонського відчутний постійний наголос на тому, що духовна (словесна, гр. – λογικην) служба християн приноситься саме фізичними, створеними Богом дарами (Твоє від Твоїх Тобі приносимо за всіх і за все). Хліб і вино євхаристійного богослужіння, вода таїнства хрещення, єлей для хворих – усе це Богом створені і в молитві Церкви звершені матеріальні речі, які беруть участь у правдивому поклонінні «в Дусі та істині».

Тож не дивно, що саме з II ст. маємо першу археологічну згадку про особливе місце християн для поклоніння Богові – домашню церкву в сирійському містечку Дура-Європус. Не дивно також, що, починаючи саме з II ст., в описах євхаристійних богослужінь християн з'являються перші згадки про обрядове перенесення дарів – згодом величний обряд т. зв. Великого входу у візантійській літургії[6] – та входи з кадилом

[6] Історію обряду Великого входу див.: Р. Ф. Тафт. *История литургии свт. Иоанна Златоуста*, т. 2: *Великий вход: История перенесения даров и других преданафоральных чинов* / пер. з англ. С. Голованов. Омск 2010.

(теж Господні дари для Його прослави) чи світлом на богослужіннях добового кола[7].

Боротьба проти знематеріалізованого ставлення гностиків до богослужіння спонукала ранньохристиянських богословів звертатися до старозавітних текстів з їхнім чітко вираженим богослов'ям жертви. Не подяка за наше спасіння – за те, що Христос зробив для нас своїм земним життям – виступає на першому місці. Іриней говорить про першоплоди творіння – про те, що ми отримуємо від землі. Жертва, яку приносили в Старому Завіті, – чи радше богослов'я Старого Завіту, з приношенням Богові матеріальних дарів з метою подяки за них, – пов'язується з жертвою Христа. А можливо, і навпаки: жертва Христа розуміється у світлі античних жертв як найдосконаліша з усього творіння і переноситься зі стола на жертовник.

Йозеф Андреас Юнґман у праці «Літургія ранньохристиянської доби» влучно звернув увагу на те, що і як розвинулося в літургійному богослов'ї внаслідок протиставлення християнства гнозі. Сама назва євхаристійної літургії «ευχαριστια» (подяка) заміняється терміном «θυσια» (лат. sacrificium), який щонайпізніше від IV ст. є технічним терміном на позначення євхаристії та богословською парадигмою її висвітлення як на Сході, так і на Заході.[8]

Відповідно, архітектура й оздоблення храму (як образ переображеного Христом простору), структура і зовнішній вигляд священства (як образ сповненого Христом людства), посуд для жертовних дарів (як образ сповненого Христом творіння) – усе це мало слугувати наочним зображенням для виявлення таїнства переображення світу Христом. Звичайно, у перших віках християнства всі ці сакральні місця, речі

---

[7] Коротко про контекст вживання кадила та світла у візантійській вечірні див.: В. *Рудейко. Окреслення та пояснення* окремих частин вечірні // *Богословія* 69/1-4 (2005) 43-66.

[8] Jungmann. *Liturgie der christlichen Frühzeit*, с. 102-106.

й осіб у жодному разі не протиставляли решті світу як чомусь непричетному до святині. Радше їх сприймали як символ усієї вселенної, покликаної до переображення Христом через Його присутність у Церкві, яка мала поширюватись у світі подібно до закваски.

3. Доба переслідування християн: переосмислення поняття святості

Святість в античному розумінні цього слова є властивістю, притаманною лише Богові.[9] Святість означала абсолютну інакшість і неможливість порівняння Бога з будь-чим, відомим людині. Людина і взагалі будь-яке творіння не може бути святим. Творіння могло подивляти святість Бога, служити святості, вибирати особливі тексти, місця, речі, осіб для служіння святості. Освячення означало приналежність Богові й було особливістю серед буденності, противагою до щоденного профанного. У християнському богослов'ї святість стає чимось буденним. Апостол Павло у своїх листах звертається до вірних різних Церков античності як до святих. Його розуміння святості є незалежним від моральної поведінки тої чи іншої людини. Святість є передусім онтологічною. Христос як Бог – святий, і ті, які причасні Христові, теж святі. Вірні є святими святістю Христовою. Наша літургія дотепер висловлює цю віру Церкви, коли закликає вірних прийняти таїнство Тіла і Крові Христа – «Святеє святим» = «Святе для святих».

Наше сучасне розуміння святості має також моральне забарвлення: святим є не просто кожен охрещений, а кожен охрещений, який своїм життям, так би мовити, «заслужив» на особливе звання у літургійній спільноті. Такого виміру термін «святість» набув, правдоподібно, під впливом ситуації в період

[9] Культурологічне дослідження поняття святості див.: Р. Отто. *Священное: Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным.* Санкт-Петербург 2008.

переслідувань за доби християнської античності. Християни реагували на виклики ісповідництва й мучеництва не однаково. Умовно можна поділити всю церковну спільноту на три групи: мучеників-ісповідників, відступників і таких, які ані не відступили, ані не мали нагоди особливо засвідчити своє християнство перед переслідувачами.

Мученики й ісповідники займають тут чільну позицію.[10] Вони герої віри, у них Господь явив свою святість світові, а тому від початків християнства їх трактували по-особливому. Серед іншого їм надавали честі дияконату чи навіть пресвітерату без необхідності отримати рукоположення. Доступ до святині їм уможливлювали їхні страждання.

Іншою надзвичайно важливою честю, якої надавали мученикам та ісповідникам, було право давати т. зв. *libellis pacis* – листи-прохання про відпущення важких гріхів, зокрема гріха відступництва. Наявність такого листа від ісповідника була підставою примирення з Церквою. Ця особливість ісповідників лягла в основу пізнішого молитовного закликання їх як заступників перед Господом. Особливо важливим є літургійне почитання мучеників у контексті пам'ятних зустрічей на місцях їхнього поховання. Спочатку це були просто зібрання-тризни на гробах мучеників у день їхнього «народження до життя вічного». Проте вже у IV ст. такі моління почали ставати проблемою для Церкви, оскільки акцент святості переміщався з літургійної спільноти на певне місце чи річ. Існує документ із Єгипту, т. зв. «Канони Василія», котрі показують цей конфлікт. 33-й канон постановляє: «Якщо невчені люди дозволяють собі на гробах мучеників зневажати католицьку (парохіяльну) церкву та її приписи і не хочуть підпорядковуватися її владі, таких

[10] Про розуміння мучеництва у ранній Церкві див.: K. Holl. Die Vorstellung von Märtyrer und die Märtyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwicklung // *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* / ред. K. Holl, т. 2: *Der Osten*. Tübingen 1928, с. 68-102.

католицька Церква відчисляє як єретиків. Як сонце не потребує світла лампи, так і католицька Церква не потребує тіл мучеників. Імені Христа вистачає для прослави Церкви».[11] Це було в Єгипті, і ми не знаємо, чи ще десь було так, але розв'язання, до якого вдалася Церква, наводить на думку, що так було всюди: стали переносити мощі святих до парохіяльних церков або ж будувати церкви на місці поховання святих. Почав розвиватись культ мучеників, а разом із ним – і надуживання богослов'ям святості. Наслідком цього є те, що й сьогодні в кожній Церкві у жертовники вкладають мощі святих або служать літургію на особливих «переносних жертовниках» – антимінсах. У церковну свідомість знову повертається античне розуміння «святого місця», яке уможливлює освячення зібраної на ньому в ім'я Христа літургійної спільноти.[12]

4. Доба Константина: містагогійна літургія

У 313 р. Римська імперія проголосила християнство визнаною релігією (religio licita), а з приходом на римський престол імператора Константина християнство стало привілейованою релігією.[13] Сам Константин був стратегом і дбав про зміцнення імперії. Своє служіння для людей він розумів як посередництво між Богом і людьми.[14] Ключовим у його діяльності було дотри-

---

[11] Canones Basilii, 33; W. Riedel. *Die Kirchenrechtquellen des Panriarchats Alexandrien*. Leipzig 1900, c. 250. Цит. за: Jungmann. *Liturgie der christlichen Frühzeit*, c. 172-173.

[12] Деякі Отці Церкви, наприклад Григорій Ниський, відкрито критикували захоплення «святими місцями», звертаючи увагу на те, що насправді спасительною є віра, а не перебування в тому чи іншому святому місці: «Якщо ти повен поганих думок, ти і далі залишаєшся віддаленим від Христа, хоч би ти і паломничав до Голготи, Оливної гори чи місця Воскресіння».

[13] Детальніше про цей період див.: Р. Ф. Тафт. *Візантійський обряд: Коротка історія*. Львів 2010, с. 38-57.

[14] «Моє служіння зволив Бог і удостоїв мене виконання його установи […], щоб рід людський, врозумлений мною, повернувся до служіння святому

мання закону, впорядкування державного, а з ним і релігійного життя. Це видно зі ставлення Константина до нової релігії. Його цікавив передусім зовнішній вигляд богослужінь. Він мав відповідати державному стандарту, бути на належному рівні.[15] Саме тому імператор будує величні базиліки, жертвує базилікам Петра і Павла в Римі два дорогоцінні жертовники, намагається віднайти і відбудувати святі місця: Гріб Господній, Хрест та інші святі речі – типове античне римське ставлення до релігії.[16] Він починає будувати ціле місто, яке було б суто християнським і не мало жодного поганського минулого. Це все означало, що імператор хотів порвати з усім нехристиянським. Бажання єдності в державі спонукає Константина навіть до переслідувань дохристиянських релігій у Римській імперії.

Так само і з церковними проблемами. Після собору в Нікеї (325 р.) Константин називає себе єпископом і бере участь у внутрішньоцерковних справах. Спочатку він напоумляє єпископів провадити чеснотливе життя, але якщо вони й надалі не сповнятимуть послуху щодо його «дбання про божественне», то імператор чується вільним погрожувати їм, позбавляти їх уряду і навіть відправляти на заслання.[17] Для літургії це означає початок фіксування архітектурних, естетичних, мовних принципів благочестя, зокрема й через постанови вселенських соборів. Літургійне життя стає частиною юридичних регулювань життя Римської імперії, від оплачуваних з державного бюджету священиків Константинопольської катедри вимагають обов'язкового дотримання богослужінь добового кола.

закону і щоб блаженна віра поширилася під сильним проводом Вишнього» (Житіє Константина II, 28; цит. за: H. Rahner. *Kirche und Staat im frühen Christentum*. München 1961, с. 79).

[15] Одним із проектів – на щастя, не здійснених – був переклад Євангелій із примітивної версії грецької мови (κοινη) на високу класичну мову.

[16] J. W. Drijvers. *Cyril of Jerusalem: Bishop and City*. Oxford 2003, с. 2.

[17] Пор. Rahner. *Kirche und Staat*, с. 83-84.

З проголошенням у 380 р. християнства державною релігією роль імператора як покровителя християнства лише посилилася. Для розвитку зовнішнього вияву релігії однієї з провідних країн тодішнього світу відкрилися державні ресурси. Літургія супроводжується відповідною музикою. Мова грецької філософії впливає на літургійні висловлювання, вживається апофатика в предикатах Бога: невимовний, неописанний, невидимий тощо. Класична римська храмова естетика переходять у християнство. Літургійні одежі також були виявом прихильності імператора: бажаючи продемонструвати її, імператори надавали право носити той чи інший елемент свого одягу. Поклони перед імператором як покровителем християнства від імені Христа тепер набули визнання серед християн. Звертання до імператора «кіріос», яке колись було застережене лише для Христа, знову стало нормативним серед християн, а згодом його було перенесено й на державних службовців, до яких зазвичай належали єпископи. Єпископи стали отримувати ті самі права, що й сенатори, а з ними також право на поклін і цілування руки. Процесія зі свічкою та кадилом також перейшла з імператорського церемоніалу до християнської літургії, бо імператор входив у церкву з єпископом. Свічки та кадило вносили перед виголошенням імператорських проповідей, як і перед Євангелієм. Більшість цього візантійського придворного церемоніалу й донині зберігається, особливо в архиєрейському літургійному служінні. Відтоді починається феномен, який у літургіології називають катедральним або парохіяльним обрядом.[18] Хоча його зародження

[18] Визначення та дискусії див.: W. G. Storey. The Liturgy of the Hours: Cathedral versus Monastery // *Worship* 50 (1976) 50-70; P. F. Bradshaw. Cathedral vs. Monastery: The Only Alternatives for the Liturgy of the Hours? // *Time and Community. In Honor of Thomas Julian Talley* / ред. J. Neil Alexander. Washington, DC 1990, с. 123-136; R. Taft. Cathedral vs. Monastic Liturgy in the Christian East: Vindicating a Distinction // *Bolletino della Badia Greca di Grottaferrata*, serie III, 62 (2005) 173-219; R. Frøyshov. The Cathedral-Monastic Distinction Revisited.

помітне вже у III ст., розквіт літургійного життя, зосередженого навколо єпископської участі в літургії, повною мірою виявляється у IV ст. Характерними для такого типу благочестя є пишні обряди, величні антифонні піснеспіви, до яких залучається вся церковна громада, особливі входи клиру в храм і святилище, кадіння та вжиток світла при богослужінні, а також походи через місто – стаційна літургія.[19]

Окрім цього, християни тепер стали привілейованими громадянами імперії, натомість нехристиян додатково оподатковують. Такі зміни призвели до того, що більшість нових християн приймали хрещення лише задля того, щоб не бути в немилості в імператора. Це, своєю чергою, означало, що їх треба було катехизувати. Такі науки не завжди могли відбуватися перед хрещенням. Кирило Єрусалимський († 387) пояснював новоохрещеним таїнства християнства в пасхальний тиждень після хрещення. Він використовував літургійні обряди для того, щоб пояснити своїм вірним тайни християнської віри. Однак для багатьох християн хрещення не призводило до суттєвих змін у їхньому житті. Вони проектували своє дотеперішнє бачення світу у християнство, і часто їхнє християнство залишалося й надалі язичництвом у «християнській одежі».[20]

З іншого боку, не всі християни були захоплені такою різкою зміною в літургійному житті й у ставленні до християнського благочестя загалом. Тому, поряд із пишним богослужінням і намаганням полегшити вірним вступ до християнства,

---

Part I: Was Egyptian Desert Liturgy a Pure Monastic Office? // *Studia Liturgica* 37 (2007) 198-216.

[19] Дослідження про феномен стаційної літургії в основних християнських центрах див. J. Baldovin. *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy*. Rome 1988.

[20] Дослідження про залишки дохристиянських уявлень у грецькій культурі див.: K. Hartnup. *On the Beliefs of the Greeks: Leo Allatios and Popular Orthodoxy*. Boston 2004.

від IV ст. можна спостерігати також прагнення до досконалішого, аскетичного життя і до скромніших літургійних форм. Починає розвиватись інший тип молитовного благочестя, за своєю суттю майже протилежний катедральному[21], – монастирський обряд.

5. Доба христологічних соборів: зміна літургійного посередника[22]

Вище вже було вказано на центральність Христа у розумінні християнами свого богослужбового життя. Ідея Христа як єдиного посередника між Богом і людиною пронизує все новозавітне вчення про богослужіння і молитву. Зокрема, св. Павло, подаючи опис власної молитви у Посланні до Римлян (1,8-9), каже: «Насамперед дякую Богові моєму через Ісуса Христа за всіх вас, що віра ваша славиться по всьому світі. Свідок бо мені Бог, якому я служу духом моїм, благовістуючи Його Сина, що я безперестанно згадую про вас і завжди прошу в моїх молитвах...». Це онтологічне посередництво ще ясніше висловлене у його Першому посланні до Тимотея (2,5): «Один бо Бог, один також і посередник між Богом та людьми – чоловік Христос Ісус, що дав себе самого як викуп за всіх».

Рання Церква була свідома свого покликання до участі в житті Пресвятої Трійці, проте до Орігена ніхто серйозно і систематично не осмислював змісту християнської молитви. Звичайно, тут і там у славослов'ях молитов трапляються згадки про динаміку літургійного моління Церкви: молитва є звернена до Отця, її приносять через Сина.[23] Оріген нама-

---

[21] Щодо цього див.: E. *Dekkers. Were the Early Monks Liturgical?* // *Collectanea Cisterciensia* 22 (1960) 120-37.

[22] Докладно про проблематику молитовного посередника в літургійній молитві Церкви див.: J.-A. Jungmann. *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*. Münster 1925.

[23] Напр., у Дідахе, 9,4.

гається пояснити це у своїй праці «Про молитву».[24] Кожна молитва християнина возноситься до Отця через Ісуса Христа у Святому Дусі. Оріген був настільки переконаний у правильності такої молитви, що заперечував молитву до Сина, оскільки вважав, що цим руйнується динамічний порядок внутрітроїчних відносин. Син є той, хто молиться, тому не може бути тим, хто приймає молитву.[25]

У своєму класичному дослідженні на цю тематику Юнґман перелічує майже всі відомі на той час літургійні джерела ранньої Церкви й послідовно доводить загальнопоширену практику завершення літургійних молитов т. зв. «динамічним славослов'ям»: Отцю через Сина у Святому Дусі. Згадка Святого Духа не завжди присутня, як, наприклад, у більшості літургійних молитов римської чи у деяких молитвах александрійської традиції, але центральне значення Христа як посередника літургійної молитви, є беззаперечним.

Зміна в цій ділянці літургійного богослов'я настала з початком христологічних суперечок у IV ст., і визначальними для цієї зміни стали собори в Нікеї (325 р.) та Ефесі (431 р.). Хоч собор у Нікеї проголосив догмат про божество Ісуса Христа, суперечки на цю тему ще довго не вщухали і в деяких випадках аргументами для дискусій у цій царині ставали саме літургійні тексти. Прихильники Арія використовували динамічні літургійні славословні формули «Отцю через Сина у Святому Дусі» як аргумент на користь сумніву в божестві Ісуса Христа. В дискусіях проти аріан Отці Церкви інколи вдавалися до сміливих і рішучих заходів, які надовго могли визначати розвиток літургійного богослов'я та форм і текстів літургії. Прикладом такої боротьби може слугувати літургійна реформа св. Василія, який змінює славослов'я молитов з динамічної формули «Отцю через Сина в Святому Дусі»

[24] Див.: Оріген. Про молитву, 10.

[25] Там само, 15.

на статичну «Отцю, і Сину, і Святому Духові», намагаючись таким чином підкреслити рівність Божих Осіб.[26] За його життя ця реформа, правдоподібно, не була впроваджена всюди, але згодом більшість Церков застосували її щодо своїх літургійних славословій. Зокрема, візантійська Церква пішла так далеко, що впровадила статичні тринітарні формули навіть у молитви, які виразно звернені лише до Отця.[27]

Наслідком цієї зміни, на перший погляд зовнішньої, стала зміна богословського розуміння Христа як молитовно-літургійного посередника. Літургія, що була досвідом внутрітроїчного життя та нашої участі в ньому через Христа у Святому Дусі, все більше ставала подібною до старозавітного спілкування людини і Бога, хоча тепер – у Тройці. Свідомість необхідності літургійного посередника між Богом і людиною, з одного боку, і переміщення акценту з Христа як посередника на Христа як адресата молитви, з іншого боку, спонукали до пошуку нового / нових посередників. Оскільки ґрунт для цього, як ми бачили вище, уже був готовий (ісповідники заступалися, будувалися храми і жертовники, священство клерикалізувалося, розвивалося богослов'я жертви і т. п.), роль молитовних посередників перейняли святі. Зокрема, після Ефеського та Халкедонського соборів зросла роль Богородиці, яка все більше виступала як «найсильніша» заступниця християн, і в багатьох випадках у літургійних текстах з'являлася (сама або з іншими святими) там, де колись як посередник був Христос.[28]

---

[26] Щодо цього див.: M.-J. Lubatschiwskyj. Des hl. Basilius liturgischer Kampf gegen den Arianismus // *Zeitschrift fur Katholische Theologie* 66 (1942) 20-38.

[27] Напр., у славослов'ї молитви Отченаш: «*бо Твоє є Царство, і сила, і слава, Отця, і Сина, і Святого Духа*» або у піснеспіві перед анафорою (молитва до Отця): «*Достойно і праведно є покланятися Отцю, і Сину, і Святому Духові, Тройці єдиносущній і нероздільній*».

[28] Прикладом такої зміни може слугувати дияконське завершення прошень. В Апостольських постановах текст відомого прошення звучить: «Себе

Факт, що основним документом, який висловлював догмат про божество Ісуса Христа, був хрещальний символ визнання віри, спричинився до того, що літургію Церкви почали сприймати також і у догматичному ключі. Приблизно від VI ст. Символ віри робиться сталою частиною євхаристійної літургії у Константинополі[29], а в монаших часословах Палестини – також і богослужінь добового кола[30]. Літургійні тексти періоду вселенських соборів тяжіють до доктринальної точності, оскільки вони є висловом віри. З'являються спроби коригування літургійних текстів. Особливо потерпіли в цьому контексті, як здається, шедеври християнської літургійної піснетворчості.[31] У радикальних випадках їх намагались зовсім усунути, замінивши піснеспівами біблійного походження, у «православності» яких ніхто не сумнівався.[32] Самі літургійні тексти (і піснетворчість теж) тяжіють до того, щоб бути догматичними висловами віри Церкви. Прикладом жанрового різновиду таких текстів є так звані богородичні догмати

самого і один одного віддаймо живому Богові через Його Христа» (Апостольські постанови 8,36.41). У сучасній візантійській версії те саме літургійне прошення звучить так: «Пресвяту, пречисту, преблагословенну владичицю нашу Богородицю і Приснодіву Марію з усіма святими пом'янувши, самі себе, і один одного, і все життя наше Христу Богові віддаймо».

[29] Див.: Х. Матеос. *Розвиток Візантійської літургії*. Львів 2008, с. 29.

[30] Un Horologion inédit de Saint-Sabas, Le Codex sinaïtique grec 863 (IX^{e} siècle) / вид. J. Mateos // *Melanges Eugene Tisserant*, т. 3. Citta del Vaticano 1964, с. 47-77.

[31] Дивним чином, у літургії візантійської Церкви дуже скупо використовувалась поезія. Чи не єдиним піснетворчим жанром тут були досить простенькі за своїм складом та богослов'ям тропарі. Решту поезії становили антифони теж із дуже скромними приспівами на кшталт: «Вислухай мене, Господи» чи «Тобі належить пісня, Боже».

[32] Серед іншого тут можна згадати 59-те правило Лаодикійського собору про заборону використовувати в богослужіннях поезію небіблійного походження: «Не належить у Церкві читати псалми власної творчості чи книги, не означені правилом, а лише правилами означені книги Старого та Нового Завіту».

недільного Октоїха – піснеспіви, у яких оспівується таїнство воплочення і поєднання двох природ у Христі.

6. Доба іконоборства: темні часи візантійської літургії

Великим духовним, культурним і літургійним занепадом у Візантійській імперії у VII ст. – політично його можна порівняти лише із занепадом на Заході Римської імперії в V ст. – було іконоборство.[33] Внаслідок цієї кризи втрачено майже всі джерела літургійного життя Константинополя. Ікони та літургійні рукописи з їхніми мініатюрами підлягали знищенню. Через це найстарішим рукописом, який засвідчує літургію константинопольської церкви, є Євхологіон Барберіні Gr. 336, що походить аж із другої половини VIII ст.[34] Питання про те, яким був обряд цієї церкви до іконоборства, донині залишається відкритим. Безумовно, ми маємо певну кількість збережених одиничних матеріалів і свідчень, серед яких трапляються також тексти молитов і пісень. Однак часто вони, літургійно переживши цю фазу, передалися нам в іншому значенні або в іншому літургійному вжитку.

У праці «Візантійський обряд. Коротка історія» о. Роберт Тафт окреслює цей час як період тяглості, консолідації та нової містагогії. Це означає, що, правдоподібно, вся тодішня богослужбова «творчість» зводилася до намагання «вберегти» напрацьоване візантійською традицією до Юстиніана, – період, про який конкретно відомо не дуже багато. Сам Тафт, говорячи про тогочасний візантійський обряд, виходить із того,

---

[33] Детальніше про це: Р. Ф. Тафт. *Візантійський обряд. Коротка історія*. Львів 2010, с. 58-71. Про іконоборчу кризу й роль монашества у її вирішенні див.: A. Schmemann. Byzantium, Iconoclasm and the Monks // *St. Vladimir's Seminary Quarterly* (далі – *SVTQ*) 3/3 (Fall 1959) 18-34.

[34] Див.: *Евхологий Барберини гр. 336* / вид. Е. Велковская, С. Паренти. Омск 2011.

що уявлення про нього є ретроспективним. Іншими словами, ведучи мову про візантійський обряд, ми виходимо з того, що джерела постіконоборчої доби в той чи інший спосіб відображають літургійне благочестя міста Константинополя, яке набуло апогею за панування імператора Юстиніана († 565).

Дуже важливою для розуміння богослужбового життя в поіконоборчий період є спроба нової інтерпретації богослужіння. Саме в період боротьби проти іконоборців богослужіння постає перед нами як своєрідна ікона; його трактування є спробою на основі перебігу спільної молитви візуально представити історію спасіння чи навіть радше життя Ісуса Христа. Такий спосіб пояснення літургії називають «літургійною алегорезою».[35] Необхідність такого підходу до богослужіння абсолютно зрозуміла в контексті іконоборства: треба було наголосити на важливості образу, явлення. Утім, як здається, така інтерпретація була необхідною і через те, що самі літургійні формуляри дещо втратили тяглість та інтегральність. Не було зрозуміло, чому текст є саме на цьому місці, а обряд виконується таким чином. Можна припустити також, що саме через «іконографічну» парадигму пояснення богослужіння клир почали сприймати як тих, котрі «грають» на сцені життя Ісуса Христа, а вірні дедалі більше усвідомлювали себе глядачами цього дійства.[36]

---

[35] Критику цього підходу див. у: A. Schmemann. Symbols and Symbolism in Byzantine Liturgy // *Orthodox Theology and Diakonia: Trends and Prospects. Essays in honor of His Eminence Archbishop Iakovos on the occasion of his 70th birthday* / ред. D. Constantelos. Brookline 1981, с. 91-102.

[36] На згубність такого підходу у візантійській літургійній традиції часто вказує у своїх працях о. Александр Шмеман. Див., зокрема: О. *Шмеман. Євхаристія: Таїнство Царства.* Львів 2007.

7. Новосаваїтський синтез: сучасна візантійська традиція

Скидається на те, що в сучасній літургійній науці, яка більше досліджує одиничні джерела, локалізує традиції та намагається уникати узагальнень, таке поняття, як візантійський чи якийсь інший обряд, узагалі не матиме місця.[37] Таке твердження справедливе особливо для періоду рукописних джерел, що, деякою мірою, є лише «світлинами» певної традиції у певному місці й у певний час. Справді, хоч би скільки ми намагалися знайти «ідеальний» катедральний чи монаший обряд тої чи іншої традиції, ми приречені на необхідність узагальнень і постійні апеляції до «винятків» зі створеного нами правила.

Сучасна літургійна історіографія погоджується, що основними джерелами, на базі яких постало літургійне благочестя, котре ми окреслюємо терміном «візантійський обряд», є літургійні традиції чотирьох головних центрів християнської античності й раннього Середньовіччя – церкви св. Софії у Константинополі, церкви св. Воскресіння у Єрусалимі, палестинського монастиря уставу св. Сави та константинопольського монастиря уставу св. Теодора Студита.

Хоч історію автентичного літургійного життя цих центрів досить інтенсивно досліджували як східні, так і західні науковці, говорити конкретно про приналежність тих чи інших елементів сучасного богослужіння до котрогось одного з цих центрів є досить складним завданням.[38] Поперемінні впливи з поперемінним успіхом кожного з цих центрів один на одного

---

[37] Див.: S. Parenti. The Cathedral Rite of Constantinople: Evolution of a Local Tradition // *Orientalia Christiana Periodica* (далі – *OCP*) 77 (2011) 449-469.

[38] Дискусію щодо цього див.: S. Parenti. The Cathedral Rite of Constantinople. Опис одного з періодів див. у: D. Galadza. *Worship in the Holy City. The Liturgical Byzantinization of the Orthodox Patriarchate of Jerusalem After the Arab Conquest (8-13 c.):* Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum. Roma 2013.

призвели до створення того, що ми сьогодні називаємо «візантійським» обрядом. До взаємопроникнення цих традицій долучились також політичні обставини. Історія Візантійської імперії складалася так, що міста Єрусалим і Константинополь почергово переживали кризи, пов'язані подеколи з повним руйнуванням архітектурних пам'яток і перериванням тяглості літургійної традиції. Серед інших науковці виділяють такі чотири кризи:

а) знищення Єрусалиму персами у 614-631рр.[39];

б) іконоборство у Константинополі (726-843);

в) знищення Єрусалиму арабами в 1009-1010 рр.;

г) латинське панування у Константинополі від 1204 р.

Ця почерговість політичних руйнацій обох міст спонукала вимушений обмін літургійними текстами й обрядами катедральної та монашої традиції, так що на час остаточного завоювання Константинополя турками в 1453 р. склався певний, досить штучний, «гібридний» тип богослужіння, який – з легкої руки о. Роберта Тафта – у літургіології отримав назву «новосаваїтського синтезу», тобто другої реформи богослужбового життя Візантії, проведеної монахами уставу св. Сави. На сьогодні питання причини великого поширення цього типу уставу ще не цілком вивчені. Отець Тафт вказує, серед інших, на визначальний вплив Діатаксису патріарха Філотея:

> *Особливо велика роль у поширенні неосаваїтської практики належала афонському ісихастові Філотею Коккінові († 1379)... Бувши настоятелем Великої лаври, Філотей уклав два богослужбові устави: Діатаксис священнослужіння (Διαταξις της ιεροδιακονοιας) для служб добового кола та Діатаксис Божественної літургії для євхаристійної служби (Διαταξις της Θειας Λειτουργιας). Філотеєві устави, фактично, й дотепер визначають порядок богослужіння*

[39] У 631 р. було відбудовано церкву Воскресіння, і під час посвячення імператор Іраклій (610-641) вніс у неї частину хреста Господнього. Див.: O. Echart. *Jerusalem – die Geschichte der Heiligen Stadt. Von den Anfängen bis zur Kreuzfahrerzeit*. Stuttgart 1980, c. 197.

за візантійським обрядом. Рукописні богослужбові книги студійського зразка використовували на Афоні й у XIV столітті, аж до часу філотеївської реформи, але вже практично всі грецькі кодекси XIV-XVI століть – за винятком тих, що походять із Південної Італії, – відображають канонізований за Філотея неосаваїтський устав богослужіння. Саме цей устав відбився і в перших друкованих виданнях візантійських богослужбових книг.[40]

8. Літургійна традиція у східних слов'ян

Порівняно з попередніми великими богословськими й культурологічними етапами розвитку богослужіння, літургійна діяльність східних слов'ян, які офіційно прийняли християнство аж у X ст., виглядає досить скромною. Зокрема, якщо взяти до уваги, що практично до XVII ст. на території Київської Русі не існувало якоїсь богословської школи з власними традиціями, то стає зрозумілим, що етапи розвитку богослужіння тут насправді є етапами «наздоганяння» літургійних змін у літургійно і богословськи багатшій, хоч і слабшій політично Візантії. Літургійна, як і інша богословська діяльність, в основному зводилася до перекладацької: літургійні тексти і коментарі до них були переважно перекладними.

Історію розвитку літургії на теренах Київської Русі можна розділити на кілька періодів:

а) формування літургійної традиції (X-XI ст.);

б) панування Студійсько-Алексіївського уставу і давньої константинопольської редакції чинів літургії і таїнств (XI-XIV ст.);

в) панування Єрусалимського уставу (XV – середина XVII ст.):
- могилянські видання,
- синодальний обряд,
- унійні видання;

г) спроби літургійних реформ у XX ст.

---

[40] Тафт. *Візантійський обряд*, с. 115-116.

Насправді нам усе ще дуже мало відомо про найранішу історію християнства на Русі. Звичайно, офіційно ми приймаємо тезу про хрещення Русі Володимиром у 988 р., але це лише факт початку систематичного поширення християнства у його константинопольському варіанті. Питання про те, коли, у якому обсязі та в яких іще літургійних і богословських традиціях християнство могло проникати на територію тодішньої Русі, ще очікує на своїх дослідників.

З відомих нам джерел можемо припустити, що внаслідок християнізації Київської Русі св. Володимиром панівною християнською традицією була візантійська. Перші літургійні переклади, якими користувались у богослужбовому вжитку східні слов'яни, правдоподібно, походили з Болгарії чи Сербії, тобто від південнослов'янських народів, котрі були християнізовані швидше. Літургійна традиція, прийнята Руссю, правдоподібно, відповідала тодішній константинопольській у її подвійному варіанті – катедри св. Софії[41] та монастиря студійського уставу[42].

Здається, від XI ст. студійський устав повністю витісняє катедральний тип богослужінь добового кола і практично до XV ст. використовується як модель для богослужінь добового кола у монастирях, а через них – і в решті церков Київської Русі.

Перехід на панівний у Візантії після встановлення латинського панування «новосаваїтський» тип єрусалимського уставу відбувся, правдоподібно, під впливом Афону, Сербської і Болгарської Церков приблизно у кінці XIV – на початку XV ст.

---

[41] Див.: М. Арранц. *Молитвы и псалмопение по константинопольскому песенному последованию*. Рим 1997, с. 5.

[42] Перші списки цього уставу збережені лише у церковнослов'янському перекладі, що свідчить про його поширення і використання на Русі. Див.: А. М. Пентковский. *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси*. Москва 2001.

Разом із цією версією уставу Київська Русь прийняла також і пізньовізантійську редакцію чинів літургії та богослужінь Требника.

Винайдення книгодрукування у середині XV ст. уможливило реалізацію нездійсненного до того часу бажання – уніфікації літургійних книг. Перші друковані книги візантійської літургії у слов'янському перекладі з'явились у 1490-х роках у друкарні Швайпольта Фіоля.

Від 1526 р. у Венеції друкують editio princeps літургійних книг грецькою мовою, і відтоді з'являються спроби наблизити й слов'янські переклади до певної єдиної системи. У XVII ст. можна спостерегти відразу декілька спроб створення певної літургійної традиції на східнослов'янських теренах.

Передусім тут вартує згадати діяльність київського митрополита Петра Могили (1633-1646).[43] У своїх літургійних виданнях він намагається використовувати давніші слов'янські зразки, а також пристосувати богословські досягнення Римо-Католицької Церкви до візантійської літургійної традиції. Цей підхід у контексті слов'янсько-візантійського світу був досить новаторським, і багато дослідників вважає його латинізаторським.

Подібною до могилянської була літургійна діяльність московського патріарха Нікона (1652-1658).[44] Він, щоправда, намагався використовувати сучасну йому грецьку традицію (венеційські видання). Його літургійна реформа не була досить успішною (оскільки поривала з попередньою традицією) і спричинилася до церковного розколу (появи старообрядців). Літургійна реформа патріарха Нікона лягла в основу літургій-

---

[43] Огляд у: P. Meyendorff. The Liturgical Reforms of Peter Mohila: A New Look // *SVTQ* 29 (1985) 101-114..

[44] Детальніше про контекст і зміст реформ патраірха Нікона див.: P. Meyendorff. *Ritual and Reform. The Liturgical Reforms of Nikon in the 17th Century*. Crestwood, NY 1991.

ної традиції Православної Церкви Московського Патріархату – т. зв. «синодального обряду».

Внаслідок церковної унії з Римською Церквою 1596 р. частина Київської митрополії утворила нову Церкву, яка також, починаючи із XVII ст., зайнялася видавничою діяльністю. З огляду на літургійну традицію, ці видання в основному відповідали київським православним виданням, т. зв. «могилянській традиції». На початках єдиними змінами у текстах були а) Filioque у Символі віри; б) поминання папи у літургії та в) впровадження пам'яті св. Йосафата у Місяцеслов та Минею.

Нове осмислення літургійної традиції у Православній та Греко-Католицькій Церквах з'явилось у XIX ст. – не в останню чергу внаслідок заснування та діяльності у XVIII ст. богословських шкіл, а також через приклад літургійного руху в західній Церкві. У Православній Церкві це зацікавлення вилилося в потужний літургійний рух, діяльність якого мала бути підсумована собором, запланованим на 1918 рік.[45] Звісно, більшовицька революція у Росії 1917 р. не сприяла успішному проведенню собору. Спроби Греко-Католицької Церкви здійснити оновлення літургійних книг у 1930-х роках під проводом митрополита Шептицького теж не увінчались успіхом, і, як наслідок, відповідальність за підготовку та видання літургійних книг для УГКЦ перейняла римська Конгрегація для Східних Церков.[46] Літургійний рух в УГКЦ та реакція на нього Римської Церкви спричинилися до виникнення Української Лютеранської Церкви Візантійського Обряду, творці якої до певної міри застосували при реформуванні ними

---

[45] Важливе джерелознавче дослідження щодо цього див.: Н. Балашов. *На пути к литургическому возрождению.* Москва 2000.

[46] Про літургійне відродження в УГКЦ та діяльність Шептицького див.: P. Galadza. *The Theology and Liturgical Work of Andrei Sheptytsky (1865-1944).* Roma 2004.

візантійського богослужіння певні методологічні засади, витворені літургійним рухом тогочасної Католицької та Православної Церков.[47]

Запитання до прочитаного тексту

1. Охарактеризуйте основні позиції вчення новозавітних авторів про літургію і молитву.
2. Як гностики вплинули на розуміння християнами літургії?
3. Чому період переслідування християн такий важливий для розуміння візантійської традиції?
4. Який вплив на літургійне життя Церкви мали візантійські імператори?
5. Що нового сталося в літургієтворенні після перемоги монашества над іконоборцями?
6. Що таке «новосаваїтський синтез»? Яке його значення для УГКЦ?
7. Що нового до творення обряду додали слов'яни?

---

[47] Щодо цього див.: *Ukrainische Evangelische Kirchen des byzantinischen Ritus* / вид. O. Wagner. Erlangen 1991. Короткий огляд реформи богослужінь добового кола в УЛК див.: В. Рудейко. Принцип ad fontes у сучасних літургійних реформах слов'янських церков візантійської традиції // *Українське релігієзнавство*, вип. 55 (2010) 134-140.

IV. Літургійні родини

Вартий нашої уваги і призадуми порядок таборування полків ізраїльтян у пустелі. Уявімо: всередині ізраїльських полків стоїть Скинія Завіту, обведена стінами з білих заслон. Левіти оточують її довкола, священики ж стоять на сторожі зі східного боку, при вході. Відразу біля них бачимо Юду, котрого «хвалять брати, рука якого тяжить на спинах неприятеля»; по правиці його – Іссахар, по лівиці – Завулон. На південь простягає свій прапор Рувим з іншими двома поколіннями. На заході стоять Єфрем і Манасія, «у яких благословенний весь народ ізраїльський», і Веніамин, котрий «розділяє здобич». З північного боку «перебуває під прапором сили Данової» Нефталим, славний красою своєї промови, і Асир рівняється до інших братів (пор. Чс. 2). Усі ці коліна народу ізраїльського організовані таким чином, що оточують довкола Скинію Завіту і під проводом Мойсея й Арона, котрим вони коряться, становлять єдиний народ, сильний і славний; усі разом одного і того ж Бога визнають, Йому поклін і честь віддають, ті ж заповіді сповнюють і однозгідно Йому служать, тобто такі самі жертви перед дверима скинії Богові отців приносять, хоч кожне з тих колін відзначається своєю силою й красою і кожне має свої стяги, під якими ходить і тим від інших відрізняється.

Як увесь Старий Завіт, згідно з наукою св. Апостола, був лише представленням і прообразом Нового Завіту і всі чини у Старому Завіті були тінню й образом чинів та дій, що справдилися в Новому, так і описаний вище народ ізраїльський, який щодо походження, цілі і стремління показує єдність і зберігає згоду, а щодо колін та інших ознак відрізняється, може вважатися образом, котрий являє рід християнський, вибраний народ святий. Він теж зберігає єдність щодо верховної влади пастирів, від Господа нашого Ісуса Христа поставлених, згоду в ісповіданні святої віри і використанні святих Таїнств. Водночас щодо племен (мов і областей), а навіть щодо церковних обрядів і звичаїв різниться. Подібно як у народі ізраїльському, різниця і властиві ознаки кожного коліна не шкодили єдності народу ані не перешкоджали

взаємній згоді, так і тепер різниця обрядів та мови не затьмарює віру любові християнського народу.[1]

Різноманітність літургійних обрядів закладена у самому християнстві. Відсутність чітких літургійних приписів у Новому Завіті та віра у те, що християнська літургія є літургією у «Дусі й істині», дали можливість розвитку локальних молитовних традицій відповідно до культурного й мовного середовища, в якому жили християни.

Оскільки культурний чинник був визначальним для літургійного вираження досвіду Христа, можна очікувати, що античні центри, такі як Антіохія (де послідовників Христа вперше названо християнами та де проповідував св. Петро), Александрія (освітній центр тогочасного світу) та Рим (як столиця імперії) мали б стати провідними центрами для літургійного життя християн. Колиска християнства – Єрусалим – був зруйнований римлянами у 70 р. і практично до відбудови Константином не відігравав важливої ролі як літургійний центр.

Наприкінці IV ст., з розвитком християнства як релігії, що ставала провідною у Римській імперії, виділяються як митрополії саме ці три центри – Антіохія, Александрія та Рим.[2] Четвертий вселенський собор у Халкедоні (451) говорить уже про п'ять катедр-митрополій: Рим, Константинополь, Александрію, Антіохію та Єрусалим. Важливо при цьому зауважити, що Єрусалим (як місто земного життя Спасителя) і Константинополь (як нова столиця християнської імперії) займають серед цих древніх митрополій лише почесні місця і на початках все ще залишаються під літургійним впливом антіохійської традиції.

---

[1] Й. Мільницкий. О старыхъ греческихъ и восточнихъ литургіяхъ // *Сіонъ Рускій* (1871) 13-14.

[2] Перший вселенський собор у Нікеї (325) визнає три основних християнських престоли-митрополії: Римську, Александрійську та Антіохійську, всередині якої особливої уваги заслуговує Aelia Capitolina (= Єрусалим).

Постання митрополій не було єдиним чинником для виникнення окремих літургійних традицій. Дуже важливим чинником була також мова. Вже від початків християнства Антіохія, правдоподібно, була центром як для арамейськомовних, так і для грекомовних християн. Так само латина як офіційна мова у Римській імперії скоро стала мовою християн Африки (Тертуліан, Кипріан), а також решти західної частини Римської імперії, яка на початках використовувала греку. Для Александрії, яка дала початок коптійській та ефіопській традиціям, греку замінено національними коптійськими та ефіопськими діалектами.[3]

Важливим фактором на шляху оформлення різноманітних літургійних традицій стали також проблеми з формулюваннями догм віри. Особливо після соборів у Ефесі та Халкедоні більшість т. зв. «орієнтальних» Церков почали формувати власні літургійні традиції, роблячи акценти на тих чи інших віровчительних істинах, важливих для утвердження своєї ідентичності.

Хоча вселенські собори говорять лише про одну «західну» митрополію – Рим, з відомих сьогодні документів виглядає, що, окрім цього важливого літургійного центру, який дав початок кільком західним літургійним традиціям, існував ще й інший – в Іспанії. У впровадженні до вивчення уставу візантійської традиції Міґель Арранц на основі порівняння євхаристійних анафор[4] – основної літургійної молитви – виділяє

[3] Докладніше в: A. Baumstark. *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie.* Freiburg 1923, c. 78-87; J.-A. Jungmann. *Liturgie der christlichen Frühzeit bis auf Gregor den Grossen*. Freiburg 1967, c. 187-197.

[4] Анафори антіохійської та александрійської літургійних родин можна розрізнити відповідно до місця прошень та епіклези. В анафорах антіохійської родини прошення завершують її, тоді як в анафорах, які належать до александрійської, їх, зазвичай, виголошують перед піснеспівом «Свят, свят, свят, Господь Саваот». Також в анафорах антіохійської родини епіклеза – прикликання Святого Духа – слідує за анамнезою – згадкою про Тайну

чотири літургійних родини (дві східних[5] і дві західних): Антіохійську, Александрійську, Римську та Галло-іспанську, зазначаючи при цьому, що «Римська євхаристійна традиція має багато спільного з Александрійською, тоді як Галло-іспанська традиція співвідноситься з Антіохійською».[6]

Місіонерська діяльність Римо-Католицької Церкви на автентичних східнохристиянських теренах спричинилася до виникнення нових т. зв. «унійних» Церков.[7] Залежно від більшого чи меншого впливу на них латинського богослов'я, церковного права та західної літургійної традиції, вони більшою чи меншою мірою змогли зберегти власну літургійну традицію. Інколи під тиском латинізаційних тенденцій західної Церкви задля збереження східної ідентичності вірні однієї традиції могли змінювати її, як це сталося з християнами Індії. Взагалі більш-менш кожна православна літургійна традиція має свою Церкву-сестру, поєднану т. зв. «унією» з Римською Церквою.

Історія розвитку богослужіння знає також випадки добровільного запозичення східних обрядів західними богословськими традиціями або ж запозичення православними християнами літургійних традицій Заходу, внаслідок чого виникали окремі церковні спільноти, в яких могли співіснувати західний богословський світогляд зі східною літургійною традицією або навпаки.

У науковій літературі немає однозгідності щодо вживання термінів «родина», «традиція» та «обряд» стосовно конкретних літургійних Церков та груп. Ми вживатимемо термін «літургійна родина» для означення причетності певних літур-

---

вечерю, – тоді як в анафорах александрійського типу епіклез є дві: одна перед анамнезою, інша після неї. Див.: A.-G. Martimort. *Handbuch der Liturgiewissenschaft*, т. 1. Freiburg 1963, с. 17.

[5] Щодо східних літургійних родин див.: М. Нін. Літургійна спадщина Східних Церков // *Сопричастя* (2003/4) 3-21.

[6] М. Арранц. *«Око церковное». История типикона*. Рим 1998, с. 7.

[7] Добрий огляд історії східних католицьких Церков див. у: A. Mykhaleyko. *Die katholischen Ostkirchen*. Göttingen 2012.

гійних обрядів, звичаїв чи традицій до одного з чотирьох вище поданих літургійних центрів християнської античності.

Нижче подаємо загальну схему літургійних родин за класифікацією о. Міґеля Арранца.

Схема літургійних родин (обрядів)[8]

I. Антіохійська родина

а) східносирійська традиція

- халдейський, або асирійський, обряд:
  · несторіани
  · католики
  · індійці (малабари)

б) західносирійська традиція

- сиро-антіохійський обряд:
  · сиро-яковіти (сирійська, арабська мова)
  · сиро-католики, індійці-яковіти (мови: сирійська, малаялам)
  · індійці-маланкарці (католики)
- маронітський (антіохійський) обряд (католики Св. Марона в Лівані; арабська і сирійська мови)

в) малоазійська традиція

- візантійський обряд:
  · греки, грузини, слов'яни, араби («мелхіти»), румуни і т. д.
  · греко-католики
- вірменський обряд (григоріани і католики)

II. Александрійська родина

- коптійський, або єгипетський (св. Марка Євангелиста), обряд
- ефіопський, або абіссинський, обряд

III. Римська родина

- римський, або латинський, обряд
- північноафриканські літургії

---

[8] В основному за: Арранц. *«Око Церковное»*, с. 7. Літургійні родини західної традиції за: Jungmann. *Liturgie der christlichen Frühzeit bis auf Gregor den Grossen*, с. 216-226.

IV. Галло-іспанська («Міланська») родина

- амброзіанський, або медіоланський, обряд (св. Амвросія)
- галльський обряд
- кельтський обряд
- іспанський обряд

1. Антіохійська родина

З усіх літургійних родин «найпліднішою», здається, була антіохійська.[9] До цієї літургійної родини належать усі представники світового православ'я. Всі літургійні традиції антіохійської родини, відповідно до їх літургійних звичаїв, можна розподілити на два[10] або три типи: а) східносирійська традиція, б) західносирійська традиція та в) малоазійська традиція.

а) Східносирійська традиція[11]

Такий поділ є досить зрозумілим, якщо взяти до уваги культурні та політичні особливості розвитку Церков, на які мала вплив Антіохія. Передусім слід згадати, що ранньохристиянська Антіохія була містом двомовним, у якому жили і арамейськомовні, і грекомовні християни. Звідси перша передумова поділу літургійних традицій Антіохії на східносирійську з арамейською (пізніше сирійською) мовною та культурною традицією і західносирійську з грецькою (перекладеною згодом на сирійську) традицією.

Іншим важливим чинником, який вплинув на розвиток літургійних традицій, була політична ситуація, в якій розви-

---

[9] Антиохийский обряд // Р.-Ф. Тафт. *Литургический лексикон.* Омск 2013, с. 12-13.

[10] У цьому випадку малоазійську традицію трактують як західносирійську. Див.: Martimort. *Handbuch der Liturgiewissenschaft*, т. 1, с. 18 і далі

[11] Див.: Восточно-сирийский обряд // Р.-Ф. Тафт. *Литургический лексикон.* Омск 2013, с. 38-39.

валися Церкви, які беруть свій початок з Антіохії. Частина християн антіохійської традиції, які на той час перебували у Перській, ворожій до Римської, імперії, у 410 р. скликали собор, який надав єпископові статус католікоса (архиєпископа) Церкви Сходу. Все ж визнання цим собором постанов Нікейського собору (325 р.) вказує на те, що ця Церква бажала все ще підтримувати стосунки з матірною Церквою. Проте вже 424 р. було проголошено незалежність від Антіохії, а після Ефеського собору (431 р.) синод у Бет-Лапат (484 р.) фактично приймає вчення Несторія і Теодора з Мопсуестії та остаточно пориває з Церквою Візантійської імперії.[12]

Попри значні впливи Антіохії та Візантії, східносирійська літургійна традиція зберегла дуже багато архаїчних семітських елементів та ранньохристиянської простоти. Основною анафорою східносирійської традиції є анафора Тадея і Марія (прибл. III ст.), особливою ознакою якої є відсутність т. зв. «слів освячення» – прямих цитат слів Христа при передаванні хліба і вина на Тайній вечері. Окрім цього, вживають анафору Несторія та Теодора з Мопсуестії. Більшість літургійної традиції, яку використовують сучасні християни Асирійської Церкви Сходу, було кодифіковано за патріарха Ішояба III (647-657), правдоподібно, у Високому монастирі біля Мосула. На період XI-XIV ст. припадає розвиток піснетворчості для Часослова.[13]

У 1553 році частина Асирійської Церкви увійшла в унію з Римською Церквою, створивши Католицький Халдейський

---

[12] A. Mikloshazy. *The Origin and Development of the Christian Liturgy According to Cultural Epochs: Political, Cultural, and Ecclesial Backgrounds*, т. 2. New York 2006, с. 390-391. Здається, прийняття Церквою Сходу несторіанства та ворожої позиції щодо імперії було спровоковане радше політикою. Див.: A. J. Wegmann. *Liturgie in der Geschichte des Christentums*. Regensburg 1994, с. 128.

[13] E. Carr. Liturgical Families in the East // *Handbook for Liturgical Studies* / ред. A. Chupungco, т. 1: *Introduction to the Liturgy*. Collegeville 1997, с. 21.

патріархат. Літургійна традиція залишилась загалом такою ж, як і до того, лише деякі частини було переформульовано (зокрема, додано «слова освячення» в літургію Тадея і Марія). Анафори Несторія та Теодора хоча й залишились у вжитку, але їхні імена як авторів уже не фігурували.[14]

Християни східносирійської традиції були дуже успішними місіонерами, їхня діяльність простягалася до Індії, Китаю і Яви. З цих місійних територій особливо успішною була Індія. Аж до приходу португальських місіонерів у XVI ст. більшість єрархії індійської Церкви була «несторіанською». В 1566 р. відбувся собор у Діампі, на якому, внаслідок прийняття унії з Римом, було створено сиро-малабарський обряд. На жаль, португальські місіонери досить невторопно проводили «літургійні реформи» у Малабарській Церкві, і вже 1653 р. частина малабарських єпископів через латинізаційні тенденції[15] долучилася до західносирійської Церкви. Своєрідне повернення до «матірної Церкви» відбулося 1907 р., коли частина сиро-малабарських католиків повернулася до Асирійської Церкви Сходу.

б) Західносирійська традиція[16]

Хоча християни Сирії та Палестини первісно належали до літургійного впливу грекомовної антіохійської традиції, з часом богослужбовою мовою стала сирійська. Основною літургійною молитвою для них була Літургія св. Якова, назва якої мала б вказувати на витоки християнства – прахристиянську єрусалимську спільноту. Біблійно-богословська діяльність палестинського монашества була водночас плідним

---

[14] Martimort. *Handbuch*, т. 1, с. 24.

[15] Із трьох анафор залишилась лише одна – Тадея і Марія. Окрім того, малабарці були змушені прийняти традицію неквашеного хліба при звершуванні євхаристії та римський літургійний календар. Див.: Martimort. *Handbuch*, т. 1, с. 24-25.

[16] Западно-сирийский обряд // Тафт. *Литургический лексикон*, с. 54.

ґрунтом для літургійної творчості. Зокрема західносирійська літургійна традиція багата на євхаристійні анафори, їх число сягає близько 80,[17] хоча переважно використовується лише одна – св. Якова.[18] Особливо цікавим у західносирійській традиції є Часослов, який містить велику кількість церковних піснеспівів і використовує досить малу кількість псалмів.

Західносирійська традиція отримала особливий поштовх до самостійного розвитку після Халкедонського собору. Сирійські вірні, які відкинули цей собор, поволі почали формувати власну Церкву – процес, у якому особливо важливим був єпископ Яків Барадай († 578), котрий від 543 р. утверджує незалежну єрархію. За його іменем вірних цієї церкви почали називати яковітами.

Важливим з огляду на оновлення обряду й початок формування власної літургійної ідентичності для західносирійської традиції був патріарх Север († 538), творчому перу якого приписують обряди хрещення, збірку піснеспівів для добового кола (Октоїх) та різноманіття інших церковних піснеспівів.[19] Іншою важливою особистістю на шляху творення західносирійської традиції був Яків Едеський († 708), який відредагував та поєднав у контексті одного обряду літургійну творчість Єфрема Сирина, Якова з Серугу († 521) та інших із власними перекладами грекомовних літургійних текстів.[20]

Серед літургійних документів західносирійської традиції збережена давня анафора дванадцяти апостолів, подібна до Літургії св. Йоана Золотоустого.

Як уже говорилося вище, до західносирійської традиції у XVII ст. долучилася частина східносирійських індійських

---

[17] Видання 70 анафор із вказівкою джерел див. у: A. Raes. A*naphorae syriacae*, т. 1. Roma 1939.

[18] Mikloshazy. *The Origin and Development*, с. 393.

[19] Carr. Liturgical Families, с. 15.

[20] Там само.

християн, які потрапили під латинізаційні впливи португальських проповідників. У 1772 р. частина з них створила власну сирійську незалежну Церкву, а інша частина під впливом англіканів 1840 р. створила Церкву св. Томи, з якої, своєю чергою, у 1961-му народилась Євангельська Церква св. Томи.[21] Із західносирійської індійської у 1930 р. частина вірних увійшла в унію з Римською Церквою, створивши таким чином Сиро-Маланкарську Церкву.

Серед сирійських прихильників Халкедонського собору була група вірних, які гуртувалися навколо монастиря св. Йоана Марона († 410).[22] Переслідувані і яковітами, і мелхітами (через неприйняття постанов III Константинопольського собору), а згодом і мусульманами, вони мігрували у VIII ст. до Лівану й заснували там незалежну Церкву. Маронітський літургійний обряд сформувався у монастирському середовищі й зберіг багато сирійських особливостей, притаманних як східній, так і західній літургійній традиції.

Як більшість сирійських Церков, мароніти потрапили під вплив латинської традиції. У 1182 р. мароніти визнали свою неперервану єдність із Римською Церквою і, згідно з тодішньою еклезіологією римської Церкви, працювали над «очищенням» свого обряду, внаслідок чого їх сучасна традиція дуже латинізована.

Однією з основних особливостей маронітського обряду є т. зв. анафора св. Петра, котра, здається, є найдавнішим пов-

---

[21] Див.: Mikloshazy. *The Origin and Development*, с. 392. Євангельська Церква св. Томи належить до консервативного протестантизму, тому початкова літургійна традиція була суттєво зреформована відповідно до цвінгліанських богословських передумов. Таким чином із літургії були прибрані молитви за усопших, закликання святих, іконографія та статуї. Загально визнаються лише два «Господніх» таїнства – євхаристія та хрещення. Співзвучним із біблійною вірою визнають нікейський Символ віри.

[22] Маронитский обряд // Тафт. *Литургический лексикон*, с. 89.

ним євхаристійним текстом, який використовується у Католицькій Церкві.[23]

в) Малоазійська традиція

Хоча деякі історики літургії зараховують візантійський та вірменський обряди до західносирійської традиції, все ж виглядає доцільнішим подивитися на ці традиції більш диференційовано.

Початки візантійського обряду треба вбачати у християнізації Римської імперії.[24] Саме тоді з Візантії народився Константинополь як нова столиця християнської імперії. Літургійне життя Константинополя хоча і було під суттєвими впливами Антіохії, оскільки саме звідти приходили перші впливові архиєпископи для цього міста, такі як Нектарій Тарсійський, Йоан Золотоустий та Несторій, усе ж від початків його існування літургійне життя міста мало б вказувати на нього і як на новий літургійний центр. Розбудовуючи літургійне життя, єпископи Константинополя, як також імператори, які жили в цьому місті, намагалися використати найважливіші культурні досягнення людства.

Важливим елементом літургійного життя Константинополя був його стаційний вимір. Саме місто функціонувало як одна велика церква. Структури катедральних богослужінь були сформовані таким чином, щоб літургія являла Візантійську імперію як модель Небесного Царства.[25] Головний храм Константинополя – церкву св. Софії – без перебільшень можна назвати моделлю для церковної архітектури не лише у всій

---

[23] S. J. Beggiani. *The Divine Liturgy of the Maronite Church. History and Commentary*. New York 1998, с. 71.

[24] Византийский обряд // Тафт. *Литургический лексикон*, с. 30-33.

[25] Про богословські підґрунтя богослужінь св. Софії див.: V. Rudeyko. *Studien zur Geschichte des byzantinischen Orthros. Historische Vergewisserung für eine heutige Praxis der Gemeindeliturgie*. Hamburg 2010, с. 85.

Візантійській імперії, але й, як можна побачити на прикладі церков у Солуні та Києві, далеко за її межами. Не в останню чергу саме таким прагненням добудови досконалої літургійної традиції можна пояснити поширення цього обряду.[26]

Сучасний візантійський обряд, як це було видно з попередніх розділів, є своєрідним (хоча й не завжди вдалим) поєднанням кількох локальних катедральних і монаших традицій, зокрема церкви св. Софії в Константинополі, церкви св. Воскресіння у Єрусалимі, монастиря св. Теодора Студита в Константинополі та монастиря св. Сави Освященного коло Єрусалиму. Остаточна редакція піснетворчого матеріалу була сформована в монастирях за уставом св. Сави і поширилась у світі візантійського православ'я завдяки впливові афонських монастирів.[27] Вирішальним для фіксації сучасного візантійського обряду було винайдення друкарства у Європі та публікація повного комплексу літургійних книг у Венеції в XVI ст.

Хоча початкове християнство на територію сучасної Вірменії принесли, правдоподібно, вже місіонери східносирійського походження, справжнє поширення християнства у Вірменії відбулося все ж завдяки діяльності Григорія Просвітителя († 325), літургійно пов'язаного з традицією Кесарії Кападокійської.[28]

Важливим етапом на шляху розвитку вірменського обряду стало винайдення письменства Месропом Маштоцом († 438). Відтоді Святе Письмо та літургійні тексти фіксували вірменською мовою. Період формування літургійного життя вір-

---

[26] Щодо цього див.: С. Паренті. Молячись у православній традиції. Часослов Великої церкви: Теми Євхологіона та літургійні структури // *«Світло єси, Христе»: Богослужіння добового кола. Антологія досліджень* / упор. Е. Квінлан, В. Рудейко. Львів 2012, с. 71-91.

[27] Опис формування візантійської традиції див.: Р. Ф. Тафт. *Візантійський обряд: Коротка історія.* Львів 2011.

[28] Армянский обряд // Тафт. *Литургический лексикон*, с. 13.

менської традиції збігся з процвітанням літургії та розквітом паломництва у Єрусалимі.[29] Це місто стало для вірменської традиції тим, чим був для візантійців Константинополь. Від V до X ст. можна прослідкувати впливи єрусалимської традиції на формування вірменського обряду. Зокрема, дуже важливі для історії пам'ятки літургійного життя Єрусалиму – лекціонарі V ст. – збережені лише у вірменському перекладі. Від VII до X ст. вірменський обряд зазнавав також впливів візантійської традиції. Зокрема, в євхаристійному богослужінні Вірменська Церква зберегла версію Візантійської VI-VII ст. Ці впливи візантійської традиції спричинились до помноження літургійних форм.

Діяльність Ґріґора Нарекаці († 1010) та Нерсеса Шноргалі († 1173) збагатила літургійне життя вірменської традиції новими літургійними піснеспівами.

На обряді Вірменської Церкви залишила свій слід і римська традиція. У період латинського панування (XII-XIV ст.) у т. зв. Малій Вірменії (Кілікії) до вірменського обряду ввійшли певні атрибути літургійного одягу (єпископська митра), початкові та кінцеві обряди євхаристійної літургії. Для літургії вірмени вживають нерозведене вино та неквашений хліб, причому останній не є впливом Латинської Церкви, як може здатися на перший погляд.

Джерела вірменської традиції свідчать про 11 анафор, найпоширенішою і найдавнішою з яких є ранній варіант анафори св. Василія Великого, знаний у вірмен під назвою анафори св. Григорія Просвітителя. Унікальний варіант вірменської анафори св. Григорія Просвітителя дивним чином зберігся в ефіопському перекладі.[30] Окрім того, Вірменська Церква,

---

[29] Иерусалимский обряд // Тафт. *Литургический лексикон*, с. 56-57.

[30] Б. Тураев. Из армяно-абиссинских сношений // *Записки Восточного отделения Императорского Русского археологического общества*, т. 21. Санкт-Петерсбург 1911-1912, с. 12-15.

здається, – єдина Церква, в якій не відбулося поділу давнього свята Богоявлення на Різдво та Хрещення Христа.

2. Александрійська родина

Александрія віддавна була культурним центром.[31] Не дивно, що саме тут, поряд з Антіохією і Римом, сформувалася особлива літургійна традиція. На жаль, існує досить мало документів з давньої історії александрійської літургії. Серед літургійних «уламків» можна назвати євхаристійні молитви у папірусі Дер-Белізе та Євхологіон Серапіона (IV ст.).

Як у більшості т. зв. «дохалкедонських» Церков, початок формування літургійної традиції Коптійської Церкви лежить у V ст.[32] Саме тоді єгипетські християни поділилися на два табори: прихильників візантійського імператора (вони отримали назву «мелхіти», від «мелех» = цар) і тих, які не прийняли постанови проімператорського собору в Халкедоні (їх почали називати «коптами», від арабського «кіпт» або «купт» = єгиптянин). Мелхіти зберегли у своєму богослужінні грецьку мову і згодом були майже повністю асимільовані візантійською літургійною традицією.[33] Копти, натомість, почали все більше використовувати у своїх богослужіннях єгипетські діалекти. Найдавніші літургійні тексти передано сагідським діалектом (особливо його використання заохочував патріарх Веніамин (626-665)), пізніші – богаїрським діалектом (він замінив попередній під час реформ XI-XII ст.). У VI ст. коптійська літургія зазнала суттєвого впливу антіохійської літургії через прийняття монашества Нітрійської пустелі, велика частина

---

[31] Александрийский обряд // Тафт. *Литургический лексикон*, с. 8.

[32] Коптский обряд // Тафт. *Литургический лексикон*, с. 64-66.

[33] Від давньої грецькомовної александрійської літургії, збереглась, мабуть, лише анафора св. Марка, яка, на жаль, у грецькому варіанті не використовується від часу асиміляції мелхітів візантійським обрядом. Текст див. у: C. Swainson. *The Greek Liturgies*. Cambridge 1884.

якого була сирійського походження.[34] На літургію коптійської Церкви впливала також візантійська традиція, особливо в період заміни сагідського діалекту богаїрським.

Сучасна коптійська традиція має три анафори,[35] засвідчені в рукописах XII ст.: св. Кирила, св. Василія Великого та св. Григорія Великого.[36] Колись у богослужінні використовували набагато більше анафор, особливо сирійського походження.[37]

Говорячи про особливості літургійної традиції коптійської Церкви, слід наголосити на монашому контексті коптійського Часослова. Довгі стихослов'я псалмів на часах вказують на статус єгипетської традиції як колиски християнського монашества. Іншим цікавим аспектом літургійного життя коптійського обряду є літургія, приписана св. Григорієві Великому. Її анафора, на відміну від більшості християнських анафор, звернена не до Отця, а до Сина.[38] Наголошення на божественності Ісуса Христа у літургійній традиції Єгипту, здається, є її давньою особливістю, оскільки вже в Євхологіоні Серапіона присутня не епіклеза Духа, а епіклеза Логоса.[39]

Коптійська літургія передбачає використання музичних ритмічних інструментів – трикутника і цимбалів.

У 1741 р. частина Коптійської Церкви прийняла унію з Римською Церквою.

---

[34] Carr. Liturgical Families, с. 12.

[35] Скорочення анафор до трьох відбулося за патріарха Ґабріеля II (1130-1144).

[36] Сучасний склад літургійних обрядів та рубрик було зафіксовано у XIV-XV ст. Дві останніх, до речі, за структурою належать до сирійського типу.

[37] E. Lanne. *Le Grand Euchologe du Monastere Blanc* [= Patrologia Orientalis, 28.2]. Turnhout 1958.

[38] E. Hammerschmidt. *Die koptische Gregoriusanaphora. Syrische und griechische Einflüsse auf eine ägyptische Liturgie*. Berlin 1957.

[39] G. Rauschen. *Eucharistie und Busssakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*. Freiburg 1910, с. 113.

В Ефіопію[40] християнство прийшло в IV ст. завдяки діяльності св. Фрументія († 383), якого рукоположив на єпископа для ефіопів у 340 р. св. Атанасій Великий. Подальша християнізація відбулась у VI ст. завдяки монашеству. Відтак, Ефіопська Церква є досить монашою щодо літургії та єрархічної структури. Про ранню традицію Ефіопської Церкви досить важко говорити, оскільки, як і у випадку Коптійської Церкви, збережено дуже мало документів. Літургійна традиція Ефіопської Церкви відома лише з рукописів пізнього походження. Загалом вона є нічим іншим, як коптійською традицією, перекладеною на літургійну мову ефіопів «ґи'из». Така тісна спорідненість цих двох літургійних традицій є зрозумілою з огляду на єрархічну залежність Ефіопської Церкви від Коптійської аж до 1951 р.

Сучасна традиція використовує приблизно 20 анафор, з яких найпоширенішою є анафора св. апостолів, створена на основі ефіопського варіанту Апостольської традиції Іполита Римського. Інша анафора «Господа нашого» є ефіопським варіантом анафори з документа «Заповіт Господа нашого Ісуса Христа». Вважають, що їх використання у літургійному житті Церкви не сягає давніше XIII ст.[41] У давнину число анафор, здається, було більшим.[42] Особливо цікавою серед них є анафора, звернена не до Отця, а до Богородиці.[43]

Багато літургійних елементів Ефіопської Церкви є унікальними творами. Особливо цінними вважають марійські піснеспіви. Ефіопська традиція – одна з небагатьох давніх літургійних традицій, яка використовує в богослужінні ритмічні інструменти і, здається, єдина, в якій присутній літургійний танець.

---

[40] Эфиопский обряд // Тафт. *Литургический лексикон*, с. 172-173.

[41] Martimort. *Handbuch der Liturgiewissenschaft*, т. 1, с. 27.

[42] Вище вже було згадано ефіопський переклад вірменської анафори св. Григорія Просвітителя.

[43] M. A. Euringer. Die äthiopische Anaphora unserer Herrin Maria. Nach der editio princeps vom Jahre 1548 übersetzt // *Katholik* (1916) 1-30.

Оскільки главою цієї Церкви завжди був чужинець, практично до XV ст. не було намагань уніфікувати традицію. Така спроба відбулась завдяки діяльності авви Георгія Саґлаві († 1426) та імператора Зар'а Якуба (1434-1468), які долучилися до створення нового Часослова,[44] впорядкування свят літургійного року, порядку звершення таїнств та євхаристійного богослужіння.[45]

Хоча португальські місіонери почали працювати в Ефіопії вже у XVI ст., унію з Римською Церквою було укладено аж 1846 р.

3. Римська родина

Говорити про літургії західної традиції досить складно, оскільки лише одна з них пережила період уніфікації й фіксації – римська.[46] Решта західних літургій потрапили під сильний вплив Римської Церкви не пізніше XII ст., – за умов, коли літургійні традиції і Сходу, і Заходу були більш-менш остаточно сформовані. Як наслідок їхні джерела є або поодинокими, що свідчать про суттєвий плюралізм у літургійних традиціях, або вказують на уніфікаційні процеси римської традиції. Окрім щодо римської традиції, серед науковців немає однозгідності стосовно походження інших літургій Заходу. Теорії щодо походження амброзіанської, іспанської, галльської, кельтської та африканської літургій варіюють від намагання вивести все від римської традиції до шукання окремих літургійних центрів (у тому числі й на Сході) для кожної з них.

Стосовно ранніх джерел римської традиції серед науковців немає одностайності. Дехто вважає найранішими свідченнями

---

[44] *Часослов эфиопской церкви* / Издал и перевел на основании нескольких рукописей Б. Тураев [= Записки императорской академии наук по историко-филологическому отделению, т. 1, № 7]. Санкт-Петербург 1897.

[45] Carr. Liturgical Families, с. 14.

[46] Римский обряд // Тафт. *Литургический лексикон*, с. 131-132.

римського обряду вже апології св. Юстина Мученика.[47] Інші вказують на Апостольські традиції Іполита Римського.[48] Ці джерела, самі собою, дуже важливі з огляду на грекомовний період римської літургії (до IV ст.). Та все ж сучасні літургісти наполягають на тому, що початки римської літургії – обряду, з яким себе ідентифікує Римо-Католицька Церква – слід шукати в ранніх сакраментарях – відповідниках візантійських євхологіонів. Серед них найдревнішими вважають книги, приписані літургійній творчості римських пап Лева (рукопис із VII ст.) та Геласія (492-496).[49] Ці формулярі, щоправда, не передають цілісного перебігу літургії, а обмежуються списками молитов предстоятеля. Про інші частини літургійних обрядів (антифони, читання, дияконські прошення) можна лише здогадуватись. Науковці вважають, що вони не дуже різнилися від тих, які доступні у джерелах після VII-VIII ст. Літургія Римської Церкви у її ранніх джерелах була далекою від одностайності. В самому Римі існувала різниця між пишним папським церемоніалом і простішими обрядами пресвітерських титулярних церков. Її вплив на інші західні обряди на ранній стадії був також досить незначним. Стосовно характеристики римського обряду належить сказати, що молитви предстоятеля в ньому досить короткі й прості за структурою, не обтяжені філософською термінологією. Римська Церква, здається, єдина серед християнських Церков, яка завдяки своїй літургійній консервативності зберегла ранньохристиянську динаміку літургійної молитви. Більшість її літургійних молитов звернені до Отця і трактують Христа як літургійного посередника між Богом і Церквою (per Dominum nostrum Jesum

---

[47] L .Eisenhofer. Liturgie // *LThK* [вид. 1-ше], т. 6. Freiburg 1934, с. 612.

[48] B. Fischer. Abendländische Liturgien // *LThK* [вид. 2-ге], т. 6. Freiburg 1961, с. 1092.

[49] Франкський варіант із VIII ст. Проте римські елементи, правдоподібно, з VI ст.

Christum) – традиція, яку більшість Церков втратили внаслідок боротьби з аріанством.

Автентична римська традиція (як і давня константинопольська) досить консервативна щодо церковної піснетворчості. Основним жанром була біблійна поетика: антифони, псалми, біблійні пісні. Небіблійні піснеспіви зазвичай не відігравали важливої ролі у складі богослужінь.

Римська літургія свого часу пережила синтез, подібний до візантійського. Йдеться про поширення римської літургії у Галлії та Германії. Там більш-менш автентичні римські звичаї поєдналися з локальними галльськими, створивши в часи Піпіна Малого певний мішаний обряд «Геласіанум» (VIII ст.), а також «Ордінес романі», в яких збережено описи важливих богослужінь.

Особливо важливим є Майнський романо-германський понтифікал X ст., оскільки його – такий собі римський «новосаваїтський синтез» – привіз у Рим єпископ Отто I, і саме він ліг в основу доватиканського римського понтифікалу.[50] Літургійні реформи Тридентійського собору та винайдення книгодрукування в Європі допомогли на довший час, практично до II Ватиканського собору, утвердити римський обряд практично у всьому католицькому світі. Винятками з правила були лише Церкви Мілана й Толедо, яким вдалося зберегти певні власні традиції, хоча й із суттєвим впливом римського обряду.

До римської літургійної родини, правдоподібно, слід зарахувати також уривки африканської літургії. Джерела цієї традиції практично відсутні. Її можна реконструювати лише на основі патристичних творів Тертуліана, Кипріана й Августина. З цих джерел можна уявити приблизний перебіг євхаристійного богослужіння та богослужіння церковного року.

---

[50] Martimort. *Handbuch der Liturgiewissenschaft*, т. 1, с. 31.

Юнгман вказує на спорідненість африканської літургії з римською, порівнюючи славослов'я літургійних молитов, проте це може просто вказувати на ранній тип богослужбових текстів, притаманний аріанському періодові.

4. «Міланська» родина

Оскільки традиційно родини називають за певними митрополіями, коли мова йде про решту неримських літургійних традицій, найбільш правдоподібним центром виглядає Мілан. Теорію щодо Мілана як початкової митрополії для галльсько-іспанської традиції висловив Дюшене.[51] Згідно з нею Мілан IV ст. був осідком західних імператорів, а деякі його єпископи безпосередньо перед Амвросієм походили зі Сходу, чим можна пояснити також численні впливи східних і, зокрема, сирійських літургій на амвросіанський, галльський, іспанський та кельтський обряди. Юнгман показує, що літургії «міланського» типу суттєво відрізнялися від літургій римського.[52] Передусім загальним правилом для всіх цих богослужінь було те, що вони не мали сталого формуляру літургії, натомість кожне свято посідало свій окремий формуляр від початку до кінця. Молитви, за винятком «слів освячення» та Отченашу, не повторювалися. Час від часу можна знайти епіклези. Літургійні молитви не такі лаконічні, як у римському типі, вони розлогіші й сентиментальні, подібні більше до візантійського, ніж до римського типу.

---

[51] L. Duchesne. *Christian Worship: Its Origin and Evolution. A Study of the Latin liturgy up to the Time of Charlemagne*. London 1927, c. 90-95.

[52] Jungmann. *Liturgie der christlichen Frühzeit*, c. 216-218.

Амврозіанський обряд

Дуже цікавою в літургійному благочесті Міланської Церкви є подібна до ранньовізантійської традиція часослова.[53] На своїх початкових етапах вона мала чотири основних літургійних часи, відповідно до основних пір дня: вечір – північ – ранок – південь, а також двотижневий цикл антифонів. Ще одна цікава деталь давнього міланського обряду – процесія і статіо (=литія) до баптистерію, які були також типовим елементом давньої традиції Константинополя.

Часто літургійну традицію Мілана виводять із римського обряду, вказуючи на слова св. Амврозія, який свідчив, що використовує при служінні літургії традицію Римської Церкви.[54] Не заперечуючи цього твердження, необхідно все ж зауважити, що, кажучи таке, він, звичайно, залишав за собою певну свободу щодо власного літургієтворення. Римські елементи в цій літургійній традиції, правдоподібно, є радше запозиченнями, ніж прямою спорідненістю в обряді. Порівняння літургійних структур у цілому вказує на більшу спорідненість цієї літургійної традиції з літургіями галльського та кельтського типу, ніж римського.[55]

З усіх літургійних обрядів Заходу амврозіанський є одним із тих, які донині святкують не лише в окремих церквах, а фактично в усій церковній провінції Мілану (тимчасом як, до прикладу, іспанський обряд, про котрий мова далі, дозволено святкувати лише в кількох храмах м. Толедо).

Історично міланський обряд пройшов кілька фаз розвитку. З давньої традиції цього обряду відомо досить мало. Здається,

---

[53] A. Franz. *Die Tagzeitenliturgie der Mailänder Kirche im 4. Jh.* Ein Beitrag zur Geschichte des Kathedraloffiziums im Westen // *Archiv für Liturgiewissenschaft* 34 (1992) 23-83.

[54] «In omnibus cupio sequi ecclesiam romanum, sed tamen et nos hominis sensum habemus» (De sacramentis III, 5).

[55] Див.: Mikloshazy. *The Origin and Development*, с. 426-427.

після IX ст. відбулася романізація обряду меси. Ця версія обряду була збережена завдяки реформам Пія V, який дозволив залишити у вжитку обряди, яким більше ніж 200 років. До них потрапили амврозіанський та іспанський обряди. Після II Ватиканського собору амврозіанський обряд також був реформований і ще раз підтверджений як автентичний.

Іспанський обряд

Джерела літургії Іспанської Церкви, званої також мозарабською або візіготською, не дуже добре збереглися. Правдоподібно, одним із найдавніших є твір св. Ісидора († 636) «Про церковні богослужіння та постанови собору у Толедо» (633 р.).[56] Саме тоді ця літургійна традиція досягла своєї стилістичної та богословської вершини.

Виділяють кілька богословських шкіл, які могли б мати вплив на розвиток цієї літургії: тарагонська, севільська, брагська та толедська. У вказаних центрах літургійної активності іспанської літургії сформувались основні євхологійні, піснетворчі та структурні елементи цієї літургії.[57]

Щодо стилю і змісту молитов іспанської літургії, то вони, як вказує Юнгман, позначені боротьбою проти аріанства і виявляють певні аспекти розвитку, подібні до тих, що були у східних Церквах.[58] Лише в найдавніших молитвах присутня ідея Христового посередництва, у новіших, натомість, динамічний тип славослов'я цілком відсутній. У євхаристійній літургії молитви звернені як до Отця, так і до Христа; інколи трапляються випадки, коли, подібно як у візантійській літургії, молитва починається зверненням до Отця, а згодом змінює адресата. Мартіморт, серед іншого, вказує також на суттєві

[56] Там само, с. 412.

[57] Там само, с. 412-416.

[58] Jungmann. *Liturgie der christlichen Frühzeit*, с. 218-220.

впливи східного літургійного богослов'я при формуванні цієї літургії, особливо у VII ст.[59]

Оскільки цю літургію святкували у країнах, які перебували під арабським завоюванням, процес римської уніфікації застав її аж в XI ст. Врятувати обряд вдалося лише завдяки кардиналові Ксіменсу, який у XVI ст. надрукував Місал і Бревіар, а окрім того, заснував пресвітерську колегію, яка мала б звершувати цей обряд в одній із церков Толедо.

Кельтський обряд

Серед літургійних традицій Заходу кельтську лише умовно можна назвати окремою традицією. Ця літургія, хоч і має власні елементи (тому про неї говорять окремо), ніколи не сформувалася в окремий обряд. Існує кілька літургійних джерел, які засвідчують цю традицію, і більшість із них є древніми, сягаючи VI ст.[60] Усі вони показують численні впливи римського, галльського, міланського та іспанського походження, і їх суміш є настільки складною, що визначити початковий обряд практично неможливо. Інколи цю літургійну традицію зараховують до римської, та все ж існують аргументи щодо зарахування її також і до міланської.

Із джерел можна спостерегти, що богословська традиція Ірландії під час створення літургії була досить кволою, тому годі очікувати творчості євхологійного характеру. Натомість кельтські автори були плідніші в піснетворчості, використовуючи стиль і можливості своєї культурної лірики.[61] Загалом традиція розвинулася в Ірландії завдяки діяльності монашества. Як наслідок, більшість її автентичних літургійних текстів віддзеркалює персоналістичну монастирську духовність.

---

[59] Martimort. *Handbuch der Liturgiewissenschaft*, т. 1, с. 34.

[60] F. E. Warren. *The Liturgy and Ritual of the Celtic Church.* Oxford 1881.

[61] Mikloshazy. *The Origin and Development*, с. 403.

Щодо часу використання цієї літургійної традиції, то, як виглядає, в деяких частинах Ірландії вона протрималась аж до X ст.

Галльський обряд

Галльська літургійна традиція сформувалася, подібно до іспанської, наприкінці VI ст. – і, правдоподібно, на тих самих джерельних основах. До основних джерел цієї літургії необхідно зарахувати проповіді Цезарія з Арле († 542) та Григорія Турського († 593), а також деякі постанови меровінгських соборів. Існує також опис служіння меси, приписаний Германові Паризькому († 576), завдяки якому цей обряд також називають обрядом св. Германа. З давніх літургійних книг цієї традиції зберігся, правдоподібно, лише давній (V ст.) лекціонар, який вважають найдавнішою літургійною книгою латинської традиції.[62]

Решта літургійних пам'яток цього обряду свідчать про впливи на нього східних традицій, особливо сирійської.[63]

Цікавою деталлю галльської літургії, на яку вказує Юнгман, є формуляр меси, в якому всі молитви священика написані гекзаметричним віршем.[64] Здається, це єдиний випадок, коли євхаристійна молитва створена у віршованій формі. Стиль молитов галльської традиції нагадує молитви іспанської традиції. Часто, хоч і не так, як в іспанських літургіях, вони звернені до Христа. Переважає своєрідна образність мови, притаманна східним літургіям.

На жаль, швидка заміна (вже у VIII ст.) галльського обряду римським не дала цій важливій літургійній традиції мож-

---

[62] A. Dold. *Das älteste Liturgiebuch der lateinischen Kirche: ein altgallicanisches Lectionar des 5./6. Jhs. aus dem Wolfenbütteler palimpsest-codex Weissenburgensis 76*. Beuron 1936.

[63] Martimort. *Handbuch der Liturgiewissenschaft*, т. 1, с. 35.

[64] Jungmann. *Liturgie der christlichen Frühzeit*, с. 220-221.

ливості сформуватися в єдиний обряд. Джерела, які доступні, показують лише регіональні літургійні звичаї.

Спроба відродити давню галльську літургію відбулась у 70-х роках XIX ст.[65] Протоєрей Володимир Ґетте́ (Guettée) на основі двох формулярів – галльської літургії та літургії іспанської традиції – спробував відновити давній галльський обряд і навіть отримав благословення синоду на його використання.[66] Хоч оновлена галльська літургія відбулася в одному з домашніх храмів у Петербурзі, тоді вона не набула суттєвого поширення у Православній Церкві.

Наступна спроба віднови цієї літургії у 20-х роках XX ст. пов'язана із заснуванням у Парижі Православного братства святителя Фотія. У 1937 р. при цьому братстві була створена «комісія у справах західного православ'я», завданням якої було опрацювати галльський обряд за вимогами православного віровчення і перекласти французькою мовою. Літургійний чин, над яким працювала комісія, не мав на меті точно відтворити галльський обряд, але на основі документів давнього галльського обряду та літургії візантійського обряду створити чин літургії для використання православними у західному світі. Відповідно, ця літургія досить відрізнялася від західного типу літургії через наявність у ній елементів візантійського походження (наприклад, літургію звершували на антимінсі, при причасті використовували ложечку). На відміну від латинського обряду, на православно-галльській літургії не використовували також музичних інструментів, літургійний спів був гармонізованою адаптацією григоріанського хоралу. Від самого початку православно-галльську літургію звершували французькою мовою, на відміну від панівної тоді в католицькій літургії латини, і допускали співслужіння священиків.

---

[65] В. В. Тюшагин. Галликанский обряд в православной Церкви // *Православная Энциклопедия* [електронна версія (www.pravenc.ru)].

[66] V. Guettée. *Ancienne messe Gallicane*. Paris 1872.

Хоча галльсько-православний обряд і не є скрупульозним відтворенням давньої автентичної літургійної традиції, він є добрим прикладом використання давніх традицій відповідно до пастирської необхідності у праці з вірними. Він являє собою унікальний приклад інкультурації православної традиції в контексті західної духовості.

Запитання до прочитаного тексту

1. Які основні літургійні родини ви знаєте? Назвіть їхні літургійні особливості.
2. Якими були передумови створення літургійних родин?
3. Що нам відомо про західні літургійні родини?
4. Яка з літургійних родин є найпліднішою і що зумовило таку плідність?
5. Якими є літургійні особливості александрійської родини?
6. Наскільки римською є римська літургійна родина?
7. Про що свідчить різноманіття літургійних родин і традицій?

V. Передумови розвитку літургійних обрядів

Релігійний обряд у культурологічному сенсі – це передусім досвід божественного, висловлений у певний спосіб особою, яка його досвідчила в певному культурному світі у певний час і за певних обставин, що прийнятий спільнотою віруючих як загальний вияв їхньої віри і призначений для повторення з метою участі в ньому.[1]

Християнські обряди переважно відповідають саме такій логіці. Їх завданням є висловити досвід Христа таким чином, щоб Церква як спільнота і кожен її член зокрема могли взяти в ньому участь. Літургійні обряди Церкви пережили довгі процеси формування, інкультурації, розквіту та дезінтеграції. В описі основних етапів розвитку літургії вже було вказано на те, як зміни у богословському самоосмисленні Церкви впливали на акцентуацію літургійного богослов'я, а відтак і його обрядового висловлення. Тут спробуємо окреслити кілька чинників, які звичайно впливають на розвиток літургійних обрядів, а також деякі небезпеки, що пов'язані з перенаголошенням того чи іншого чинника.

1. Особистісний вимір літургійного обряду

Напевно, кожен літургійний обряд починається з особи. Якщо подивитись на більшість наших молитов чи навіть цілих літургійних чинів, то побачимо, що зазвичай їх приписують якійсь конкретній особі. Тут не місце дискутувати про автентичність авторства тої чи іншої молитви або обряду чи приписування авторства задля авторитетності – мова йде лише про те, що обряд на своїй початковій стадії є продуктом конкретної людини. Дослідження автентичності літургійного тексту чи обряду дуже важливе для його правильного трактування,

[1] Див. також.: Обряд // Р. Ф. Тафт. *Литургический лексикон*. Омск 2013, с. 96.

а також для того, щоб прослідкувати розвиток і можливі дезінтеграції початкового богослов'я та структур, які затемнюють його розуміння. З огляду на авторську традицію створення обряду, візьмемо до уваги кілька основних чинників, які впливатимуть на його формування.

Згадуючи особистісний вимір літургійного обряду, передусім говоритимемо про літургійні тексти. Висловлюючи досвід Бога, людина зазвичай послуговується певною мовою, за якою стоїть культурна та богословська / світоглядна спадщина, певний світ символів, які допомагають висловити те, що не вміщається у словниковий запас розмовної мови.[2] Лише тоді, коли історичний, культурний і мовний контекст певного тексту чи обряду відомий, можна з певною мірою вірогідності бути певним щодо його трактування і використання як богословського джерела чи щодо його використання в сучасній літургії.

Коли йдеться про конкретний літургійний текст, необхідно звернути увагу на мову, якою він був написаний. Під мовою тут треба розуміти кілька аспектів її виявлення.

Мовна якість літургійного тексту

Передусім ідеться про мовну цінність тексту. У літургійній спадщині візантійської, як і кожної іншої, традиції існують літургійні тексти різної вартості. Не лише тексти, написані високим стилем, стали частиною літургійної традиції. Поряд із творами св. Василія Великого, св. Єфрема Сирійського, св. Романа Солодкопівця чи св. Косми Маюмського в літургійну традицію з різних причин увійшли тексти менш відомих або й узагалі не відомих сучасній науці церковних письменників, мова яких не є особливо піднесеною, а часто і зміст таких літургійних текстів досить посередній. Якраз у час пізньої літургійної творчості (XI-XII ст.) їх укладали нашвидко-

[2] A.-J. Jungmann. *Liturgie der christlichen Frühzeit bis auf Gregor den Grossen*. Freiburg 1967, c. 187-197.

руч, намагаючись створити відповідники святкових текстів у щоденному богослужбовому колі. Зрозуміло, що такі тексти зазвичай є імітаціями високої церковної літургійної творчості й досить далекими від ідеалу.[3]

Проте і високий стиль літургійної мови не завжди є аргументом на користь якості літургійного тексту. Особливо, коли йдеться про поетичну творчість таких поетів, як, наприклад, св. Йоан Дамаскин († 750), треба звернути увагу на стиль його поезії. Він творив свої канони у формі ямбічних триметрів, початкові букви у рядках цих строф також творили акростих у формі класичних двостихів. «Те, що при такій піднесеності зовнішньої форми зміст досить занедбаний, є самозрозумілим. У перекладі ці піснеспіви втрачають і ці рештки своєї привабливості».[4]

Підстави виникнення такої літургійної творчості стають зрозумілими лише тоді, коли взяти до уваги історичний і політичний контекст їх творення. Йоан Дамаскин творив у час, коли греку утискала панівна арабська культура, і завданням поета, окрім створення молитовного тексту, було вказати на поетичні можливості грецької мови. Наскільки вони здатні допомогти розкрити певні богословські істини для україномовних вірних, які використовують грецькі звороти у часто досить недолугих перекладах, є серйозним питанням сучасної літургіки.[5]

Зокрема слід наголосити на тому, що саме в Церквах візантійської традиції літургійні інкультураційні процеси звузились у більшості лише до перекладів літургійного тексту,

---

[3] Р. Тафт. Почитание святых в византийской литургической традиции // Р. Ф. Тафт. *Статьи*, т. 1: *Литургика.* Омск 2010, с. 370-371.

[4] G. Soyter. *Byzantinische Dichtung: ausgewählte Texte mit Einleitung, kritischem Apparat und Kommentar*. Heidelberg 1930, с. 47.

[5] Щодо проблематики літургійного перекладу див.: М. Тимо. Кілька думок про переклади літургійних текстів сучасною мовою // *Квартальний обіжник патріаршої літургійної комісії* №5 (бер.-трав. 2012) 7-12.

включно з піснетворчістю. Це занедбання органічного розвитку літургійних текстів у автентичних мовах країн, які прийняли християнство у грецькому переданні, на початку XX ст. піддавалося критиці в дореволюційній Росії.

Богословська якість літургійного тексту

Іншим мовним аспектом літургійного тексту є факт, що літургійний текст відображає певний період і стан церковної свідомості, що вплинуло на написання того чи іншого тексту. Світ символів, які часто походили з дохристиянської – юдейської чи язичницької[6] – ритуальної спадщини через книги Святого Письма, богословські чи полемічні дискусії Отців і через схильну до образності піснетворчість, входив у лексикон християнської молитви. Особливо це стосується культурологічних символів, таких, як протиставлення світла темряві, сонця як образу Христа, різноманіття обрядів (необов'язково релігійних), пов'язаних із природними циклами, та ін. Це стосується текстів та образів старозавітної традиції, які від початків християнства використовували частково чи цілісно як модель для творення власного тексту чи як літургійний буквальний текст. Щодо образів, не завжди сумісних із новозавітним ученням, прикладом можуть слугувати християнські тексти й обряди, натхнені приписами про ритуальну чистоту, зокрема у тих випадках, коли йдеться про жіночу фізіологію.[7]

Особливої уваги заслуговують тексти, створені в контексті певних богословських полемік, оскільки в умовах полеміки зазвичай ідеться про вимушене перенаголошення окремих тематик і занедбання органічної цілісності традиції. Прикла-

---

[6] Див.: A. Baumstark. *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*. Freuburg in Breisgau 1923, c. 13-28.

[7] Щодо цього див.: V. Larin. What is Ritual Impurity and Why? // *SVTQ* 52/3-4 (New York 2008) 275-292. Критичні зауваги у: S. Sveshnikov. On 'Ritual Impurity': In Response to Sister Vassa (Larin) // *Pravmir.com: Orthodox Christianity and the World* (www.pravmir.com).

дом у цьому випадку для візантійської традиції (але не лише для неї) є тексти, на створення чи редакцію яких вплинула полеміка з аріанством. Наслідком цієї полеміки стало абсолютне перенаголошення божественності Христа, як також абсолютне занедбання Його ролі як молитовного посередника між Богом і людиною.[8] Іншим прикладом можуть слугувати тексти, створені внаслідок полеміки про роль Богородиці в історії спасіння.[9]

Інколи візантійська літургія містить тексти, з якими не бажаєш себе ідентифікувати. Вони можуть сприйматися як візантійська риторика, можливо, як мистецький твір з огляду на його мову, поетику чи музику, але абсолютно не підходять для християнської молитви.[10]

Оригінальні твори і редакції

Серед літургійних текстів необхідно розрізняти два основних типи – оригінальні твори і редакції. У випадках літургійної піснетворчості ця проблематика набагато простіша, ніж у творах євхологійного типу, оскільки існує багато способів запобігти змінам у тексті строфи і навіть змінам місця строфи у контексті цілісності твору. Поетичний текст захищають поетичні засоби – рима або ритміка. Окрім того, багато піснетворців скріплювали свої твори т. зв. акростихами – перші букви строф, а подекуди і рядків поеми складали певне слово або фразу, яка тримала твір у єдності, інколи навіть відкриваючи ім'я її творця. Іншим засобом збереження автентичності

---

[8] Щодо цього див.: J.-A. Jungmann. *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*. Münster 1925; M. J. Lubatschiwskyj. Des hl. Basilius liturgischer Kampf gegen den Arianismus // *Zeitschrift fur Katolische Theologie* 66 (1942) 20-38.

[9] Щодо проблематики богородичного почитання у візантійській традиції див.: Р. Ф. Тафт. «Что Тя наречем?» Литургическое почитание Пресвятой Девы Марии в византийской традиции // його ж. *Статьи* I: *Литургика* / пер. і вид. С. Голованов. Омск 2010, с. 393-421.

[10] Див.: Н. Балашов. На пути к литургическому возрождению. Москва 2000, с. 398-404.

тексту є церковна музика. Покладений на музику текст важче підпадав змінам.

У випадку з євхологійними творами питання автентичності є набагато складнішим. Особливо у важливих літургійних молитвах, навіть якщо традиція відкриває ім'я творця, правдоподібно, йдеться не стільки про автора, як про редактора літургійного тексту.[11] У випадку редагування літургійного тексту ми маємо подібні небезпеки, як описано вище. Класичним прикладом редагування літургійного тексту в літургіології слугує реформа св. Василія Великого, який у контексті полеміки з аріанами змінив у славослов'ях молитов динамічну формулу на статичну, внаслідок чого було підкреслено рівність божественних осіб, враховуючи їхню роль у літургійній молитві Церкви.

Проте редакційну роботу не завжди провадили великі літургісти. Інколи вибір текстуального матеріалу та його остаточна редакція могли бути віддані «довільному виборові невченого венеціанського друкаря XVI століття».[12]

Впровадження власного благочестя в уже існуючі літургійні тексти

Відчуття власної недостойності стояти перед лицем всемогутнього і досконалого Бога присутнє, правдоподібно, в усіх релігіях. У літургійній молитві Церкви, просякнутій довірою до божественної співпраці, під час богослужіння цим відчуттям відведене окреме місце. У більшості євхаристійних моли-

---

[11] Щодо авторства анафор візантійської традиції див.: Г. Винклер. *Христология анафоры Василия Великого в различных редакциях снекоторыми замечаниями относительно авторства*. Омск 2011; R. F. Taft. The Authenticity of the Chrysostom Anaphora Revisited. Determining the Authorship of Liturgical Texts by Computer // *OCP* 56 (1990) 5-51.

[12] С. Паренті. Молячись у православній традиції. Часослов Великої церкви: Теми Євхологіона та літургійні структури // *«Світло єси, Христе»: Богослужіння добового кола. Антологія досліджень* / упор. Е. Квінлан, В. Рудейко. Львів 2012, с. 91.

тов визнання власної гріховності пов'язується з літургією слова, яка має до певної міри очищуючий характер.[13] У літургії візантійської традиції такі впровадження власного благочестя увійшли навіть у найважливішу молитву цього богослужіння – анафору. Часто священик перериває молитву для того, щоб зробити поклін, а інколи навіть вставляє туди певні молитви чи фрази, які стосуються його особистого благочестя і не мають прямого відношення до молитви Церкви або ж уже мали місце у підготовчій частині богослужіння.[14] Початково вони були ініціативами окремих осіб, але з часом увійшли у сам текст анафори. Інші молитви такого типу були впроваджені внаслідок зміни богословського пояснення богослужіння. Наприклад, при перенесенні Дарів на Великому Вході священик мовить тропар «Благообразний Йосиф» із богослужіння Великої Суботи. Такі впровадження особистого благочестя у вже існуючі богослужбові чини дуже рідко допомагають поглибити розуміння того, що відбувається, – радше, якщо вони й мали б бути у богослужінні, то повинні б і надалі залишатися у площині саме особистого благочестя, якого не зафіксовує літургійна традиція.

Символічна мова жестів

Літургійний обряд не вичерпується лише його текстуальним висловленням. До повноти вислову невисловлюваного (досвіду божественного) належить ціла система символічних жестів, таких як *стояння, клячання, поклони, схиляння голови, биття в груди, знак св. хреста, жести благословень* та ін. У випадку

---

[13] Х. Матеос. *Розвиток візантійської літургії*. Львів 2008, с. 32.

[14] Наприклад, безпосередньо перед епіклезою (прикликанням Святого Духа), яка є частиною цілісної анафоральної молитви, священик тричі прихиляє голову зі словами: «Боже, милостивий будь мені, грішному». У деяких Церквах візантійської традиції тут мовлять також тропар із постового чину молитви Третього часу, у якому йдеться про сходження Святого Духа на апостолів.

літургійних жестів набагато складніше визначити їх авторський / особистісний характер, оскільки більшість із них належить до надрелігійного виміру, тобто до витоків богоспілкування, які спільні для всіх релігій. Більшість із них або й усі вони, звичайно ж, початково належали до особистого досвіду окремої особи і лише згодом стали частиною спільнотних богослужінь, набуваючи особливої акцентуації згідно з кожною окремою літургійною традицією.

2. Спільнотний вимір літургійного обряду

Створений авторами текст чи обряд стає справді літургійним, коли певна спільнота приймає його як вислів свого досвіду божественного. Відтоді авторські напрацювання стають надбанням Церкви.

Богословські школи

Спільнотна літургія теж має свої фактори, завдяки яким вона розвивається. На розвиток літургійного обряду, окрім прикладу та праці окремих особистостей, впливає відповідна богословська традиція, або школа.[15] Саме завдяки таким богословським традиціям з'являються особистості, які творять або редагують існуючі тексти й обряди для їх використання молитовними спільнотами. Із таких передусім богословських центрів виникли античні літургійні центри, які стали джерелами для створення літургійних родин – антіохійської, александрійської, римської та міланської. Внаслідок богословського осмислення простору, часу, поезії, мови і т. д. у цих літургійних школах, чи центрах, виникли певні логічні літургійні структури храму, літургійного дня та літургійного року, побудови літургійних молитов, перебігу літургійних богослужінь та ін. Богословські центри є також джерелами виникнення жанрів літургійної піснетворчості та музичної традиції.

[15] Baumstark. *Vom geschichtlichen Werden*, с. 27-36.

Підсумовуючи, можна сказати, що існування певного літургійного центру є передумовою виникнення окремих літургійних обрядів і традицій.

Діяльність богословських центрів, щоправда, не завжди була позитивною щодо спільнотного літургієтворення. Зміни богословських акцентів часто не дуже позитивно позначалися на літургійних текстах і структурах, час до часу провокуючи дезінтеграційні процеси, нашарування, спотворення літургійних структур і нові богословські акцентуації літургійних текстів. У цьому випадку для дослідника літургії дуже важливими є своєрідні протилежності до богословських центрів – т. зв. «закриті округи». Будучи відрізаними від провідних літургійних центрів, ці молитовні спільноти, часто консервативні саме через відсутність можливості богословського осмислення обряду, зберігали давніші текстуальні та структурні елементи, які з певних історичних, богословських чи політичних причин були втрачені в самих богословських центрах. Так про елементи літургії Єрусалиму можна довідатися з її адаптацій вірменською чи грузинською літургією.[16] Давня літургія Константинополя, своєю чергою, могла краще зберегтись у Південній Італії[17] чи слов'янських країнах.[18]

Топографічний чинник

Положення місцевості, в якій виникла та розвивалась певна літургійна традиція, є надзвичайно важливим чинником, який впливав на розвиток літургійних обрядів, особливо в епоху

---

[16] Саме у цих перекладах збережені найдавніші джерела єрусалимської літургії.

[17] Найдавніший Євхологіон цієї традиції – південноіталійського походження. Див.: *Евхологий Барберини гр. 336* / вид. Е. Велковская, С. Паренти. Омск 2011.

[18] Найдавніший студійський устав збережено у слов'янських перекладах. Див.: А. М. Пентковский. *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси*. Москва 2001. Також: *Типографский устав с кондакарем конца XI – начала XII века* / под ред. Б. А. Успенского, т. 1-3. Москва 2006.

початків почитання святих і здійснення паломництв. Присутність місця поховання мученика чи місця діяльності певного святого суттєво впливали і на літургійні структури, і на літургійні тексти відповідної молитовної спільноти. Особливо показовою є літургія Єрусалиму, яка розвивалась залежно від місць земного життя Ісуса Христа. Цікавим прикладом розвитку локальної літургійної традиції, пов'язаної з почитанням мучеників, є т. зв. Страсний тиждень св. Димитрія Солунського, засвідчений у грецьких літургійних джерелах.[19] Топографія у літургієтворенні відігравала роль не лише з огляду на християнські святині. Часто, особливо на місійних теренах, місцем поклоніння християнізованих спільнот ставало місце дохристиянської святині, а християнська літургійна творчість інкультурувала / християнізувала попередні звичаї, наскільки це було можливим для адекватного відображення християнської віри і світогляду.

Сукупність кількох святинь в одному місті чи присутність святого місця поблизу молитовної спільноти могло спричинитись до розвитку особливого типу богослужінь – стаційної літургії. До прикладу, такі елементи сучасних візантійських богослужінь добового кола, як литійні стихири чи стихири на стиховнях, правдоподібно, розвинулися з давньої єрусалимської традиції щоденного відвідування місця розп'яття Христа (Голготи) після вечірнього богослужіння.[20] У Константинополі, а також у древньому Мілані такі щоденні стації відбувалися до баптистерію або ж до дарохранительниці, де зазвичай також зберігали мощі святих.[21]

---

[19] Див.: І. Фоунтулη. *Λειτουργικα κειμενα Τ.Β. Θεματα ευχολογιου*. Θεσσαλονικη 2005, с. 271-398.

[20] Див.: В. Рудейко. Окреслення та пояснення окремих частин вечірні // *Богословія* 69/1-4(2005) 62-63.

[21] Див.: М. Арранц. *Молитвы и псалмопение по константинопольскому песненному последованию (ασματικη ακολουθια): Дополнение к диссертации «Как молились Богу древние византийцы» СПбДА 1979 г.* Рим 1997, с. 29-32.

Політичний чинник формування обряду

У літургієтворенні державна політика могла відігравати досить важливу роль. З огляду на ставлення держави до християнства схематично можна виділити три основні ситуації, в контексті яких відбувається зміна у богослужбовому житті літургійної спільноти: ворожість, толерування та субсидіювання. Відповідно до цих трьох станів, розвиток літургійного обряду виглядатиме по-різному.

У ворожо налаштованій до християнства державній політиці годі шукати сприятливих чинників для розвитку обряду. Зовсім недавній досвід такого періоду в літургійному житті Церкви в Україні може слугувати тут прикладом. Зазвичай у таких випадках літургієтворення зводиться до того, що молитовні спільноти намагаються зберегти необхідний мінімум літургійної традиції, певний набір текстів і обрядів, без яких їхня ідентичність була б немислимою. Літургійні структури періоду переслідувань зазвичай дуже лаконічні, молитви зводяться практично до формул, літургійний простір і час стає досить умовним і призводить до макетизації обряду – процесії, які потребують багато простору, відбуваються всередині кімнати, літургійні дії, такі як занурення у воду при хрещенні, зводяться до окроплення водою і т. п. Такі ситуації часто слугують спонукою до більшого розвитку приватних видів молитви, ніж повноцінного життя Церкви.

Періоди переслідування Церкви спричиняються також до дезінтеграційних процесів у літургієтворенні. Через неможливість повноцінної літургійної практики, окремі елементи богослужіння перестають розуміти як частину цілого, вони змінюють своє місце у літургійних структурах і, як наслідок, спонукають до необхідності алегоричних трактувань, які мають мало спільного з давнім автентичним розумінням обряду.

Толерування Церкви державою, правдоподібно, є найсприятливішим часом для нормального літургієтворення. Саме тоді з'являється можливість осмислення власного літургійного

життя і втілення богословських рефлексій у формі літургійних текстів і обрядів. Літургійний простір і час віддані на розсуд та осмислення церковної спільноти, будь-які зовнішні впливи відбуваються природно, без особливого тиску.

Субсидіювання Церкви державою, натомість, а ще більшою мірою – проголошення християнства державною релігією – містить певні виклики також і щодо літургієтворення. З одного боку, з'являється можливість краще використовувати фізичні ресурси, такі як вишкіл, кошти, сировину для створення якісного богословського і, відповідно, літургійного продукту. З іншого боку, така «співпраця» з державою часто обертається спробами наблизити вигляд і стандарти літургійного обряду до рівня державного. Існує багато прикладів одержавлення християнства, починаючи від вірменської держави IV ст. Основною небезпекою такої ситуації для розвитку обряду є постійний зовнішній тиск з боку держави. Зазвичай він проявляється в тому, що обряд стає надто святковим і помпезним, втрачає при цьому поважну простоту і, як наслідок, перестає задовольняти необхідність вислову віри конкретної молитовної спільноти.[22]

3. Етапи становлення обряду

Зазвичай розрізняють три основних етапи становлення обряду: період творчої свободи і плюралізму формулярів, період збирання і формування певної літургійної традиції та період фіксації певної обрядової традиції.

---

[22] Прикладом занепаду літургійного обряду власне через штучну підтримку його державними структурами може слугувати т. зв. «співана служба» святософіївської катедри у Константинополі. Вона могла існувати лише завдяки оплачуваним хорам і, як наслідок, уступила місце монашому, більш цікавому для вірних обрядові. Див.: A. Lingas. How Musical Was the "Sung Office"? Some Observations on the Ethos of the Byzantine Cathedral Rite // *The Traditions of Orthodox Music: Proceedings of the First International Conference on Orthodox Church Music, University of Joensuu, Finland 13-19 June 2005* / ред. I. Moody, M. Takala-Rozsczenko. Joensuu 2007, с. 217-234.

Період плюралізму літургійних форм і обрядів

З відомого сучасній науці джерельного матеріалу можна з певністю сказати, що розвиток літургійного обряду та літургійної традиції прямує від множинності літургійних форм до все більшої їх уніфікації. Ранні джерела літургійних молитов та обрядів, навіть якщо і містять певні фіксовані тексти чи форми молитовних зібрань, усе ж є радше прикладами до наслідування, аніж формулами, від яких залежить «дійсність» літургійного обряду. У Дідахе можна зустріти заохочення для довільної щодо часу та змісту молитви пророків,[23] а Апостольське передання виразно говорить про те, що єпископ «не має жодної потреби повторювати ті ж слова [молитов – *В. Р.*], які були сказані попередньо, і завчати їх напам'ять, возносячи благодарення Богові, але кожен хай молиться згідно зі своїми можливостями».[24] Для ранньохристиянської свідомості це абсолютно не означало відриву від певної традиції, оскільки не текст, а зміст віри є важливим для передавання його у Церкві.

Таке ставлення до традиції, щоправда, не виключало збору письмових документів, які містили записані молитви і які єпископи також читали на молитовних зібраннях, якщо не відчували натхнення для того, щоб творити власне благодарення. У цьому періоді обидві форми співіснують і помножуються, абсолютно не загрожуючи єдності традиції. Тут переважає особистісний вимір літургійної молитви. Літургія більше залежить від єпископа, навколо якого збирається Церква і разом із яким вона переживає досвід присутності Господа. Здається, таке ставлення до традиції найбільш природне для органічного літургієтворення. Історично цей період у більшості християнських Церков припадає на II-V ст.

---

[23] Дідахе, 10, 7.

[24] Апостольське передання, 9.

Період збирання і формування певної літургійної традиції

Наступний етап у літургієтворенні збігається з початком діяльності богословських шкіл. На цьому етапі відбувається богословське осмислення традиції й укладання більш-менш об'єктивних, не залежних від натхнення конкретного єпископа текстів і обрядів. Зібрані літургійні тексти проходять відповідну богословську редакцію, яка забезпечує їм своєрідний об'єктивний авторитет, у тому числі й щодо догматичної «православності». Вони оформлюються у відповідні обряди, які відповідають чіткій логіці, що вимагає певна богословська парадигма. Тут ми можемо говорити про зародження і розгалуження певних літургійних систем – парохіяльної чи монашої, антіохійської, александрійської, римської чи міланської.

Акцент у цьому періоді переходить з особистісного виміру молитви на спільнотний. Єпископ набагато рідше користується можливістю власної літургійної творчості, надаючи перевагу «записаним» молитовним формулярам. З'являються перші спроби уніфікацій літургійних чинів та обрядів. При цьому часто послуговуються авторитетом створених митрополій, соборними та синодальними постановами і скрипторіями, в які переписують книги певної літургійної традиції.

Цей період у літургієтворенні, особливо в його завершальній фазі, також є періодом комбінування, помноження і синтезу зібраного матеріалу. Історично цей період у більшості Церков триває між IV і VI ст.

Період фіксації літургійної традиції

Хоч уніфікаційні процеси починаються вже на стадії збирання літургійного матеріалу, все ж так довго, як традиція передається у рукописній формі, говорити про її фіксацію неможливо. Аж із винайденням друкарства можна говорити про певну фіксацію літургійної традиції, хоча навіть досить довгий час після публікації друкованих книг рукописи продовжували існувати паралельно до них.

Друк літургійної книги до певної міри завершує етап більшменш органічного розвитку обрядів. Разом із ним з'являється можливість поширення своєї ідентичної літургійної традиції в єпархії, митрополії чи навіть у всій Церкві.

Для візантійської традиції він починається з друком цілісного корпусу літургійних книг грецькою мовою у Венеції в XVI ст.

Запитання до прочитаного тексту

1. Якими є основні передумови творення літургійного тексту?
2. Наскільки важливим і відчутним може бути вплив особистості на літургійний текст чи обряд?
3. Як політична позиція міста чи спільноти може впливати на якість літургійної традиції?
4. Як топографія може впливати на формування літургійної традиції?
5. Якими є основні етапи становлення літургійного тексту чи традиції?
6. Чи особисте благочестя завжди є конструктивним у творенні літургійної традиції?
7. Чи традиційність певного тексту виправдовує недостатність його якості як християнської молитви?

Частина друга

ОКРЕСЛЕННЯ ОСНОВНИХ ЛІТУРГІЙНИХ ЕЛЕМЕНТІВ СУЧАСНОЇ ВІЗАНТІЙСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ

VI. Огляд окремих літургійних кіл та обрядів

Сучасна літургійна традиція Церков візантійського обряду – це дуже складна система богослужбових кіл, чинів, обрядів і текстів. У процесі становлення, який тривав понад 15 століть і переживав періоди творчості, дезінтеграції, синтезу та інколи радикальних реформ, візантійський літургійний обряд намагається молитовно супроводжувати життя церковної спільноти та її окремих членів у всій множинності своїх вимірів.

Нижче спробуємо окреслити основні літургійні кола візантійської традиції та вказати на основні богослужіння, які супроводжують ці літургійні кола.

Згідно з вивченням богослужбового життя Церкви у класичній літургіології, літургійні кола можна умовно поділити на чотири основні підгрупи:

а) святкування Євхаристії;

б) церковні таїнства і священнодії (освячення, посвячення і благословення);

в) богослужіння літургійного дня;

г) богослужіння літургійного року.

Окремою групою богослужінь, розгляд яких часто входить у вивчення літургійного дня або року, є т. зв. *паралітургійні богослужіння.*

Перед тим, як почати розгляд окремих богослужбових кіл і молитов, що їх супроводжують, необхідно усвідомити, що всі поділи богослужбового життя на підкатегорії є досить умовними й у багатьох моментах перетинаються, оскільки кожне богослужіння Церкви має єдину мету – святкування та явлення Церкві живої і діяльної присутності Ісуса Христа. Це дуже гарно висловлено в Конституції II Ватиканського собору про Святу Літургію:

> *Задля звершення такого великого діла [нашого спасіння – В. Р.] Христос завжди присутній у своїй Церкві, передусім у літургійних діях. Він присутній у Жертві Божественної Літургії і в особі служителя, коли «через священиче служіння нині жертвує той, Хто колись приніс Себе у жертву на хресті», і головною мірою – під євхаристійними видами. Він присутній своєю силою у святих таїнствах таким чином, що, коли хтось хрестить, – хрестить сам Христос. Він присутній у своєму слові, адже це Він промовляє, коли в Церкві читають Святе Письмо. Нарешті, присутній, коли Церква молиться і співає, адже Він обіцяв: «Де двоє або троє зібрані в моє ім'я, там я серед них» (Мт. 18:20).*
>
> *Справді, у цьому великому ділі, в якому звершується досконала прослава Бога й освячення людей, Христос завжди єднає зі Собою свою возлюблену Невісту – Церкву, яка взиває до свого Господа і через Нього поклоняється Вічному Отцеві.*[1]

Тому, коли ми говоритимемо про окремі богослужіння, необхідно завжди мати на увазі підставову богословську істину – літургія є діяльністю передусім Христа, а разом із Ним і Його Церкви, яка, як Його таїнственне тіло, не може нічого робити без Нього (пор. Йо. 15,5).

---

[1] КСЛ, 7.

1. Євхаристія – таїнство Причастя[2]

Богослужіння, на якому відбувається перетворення хліба і вина у Тіло і Кров Христа й причастя вірних цих таїнств Тіла і Крові Христа, у всіх літургійних традиціях є центральним.[3] Це зовсім не означає, що Євхаристія є якимось «супербогослужінням», котре може замінити всі інші виміри життя Церкви. Центральність Євхаристії полягає передусім, як на це вказує сама її назва, у подячному вимірі християнського богослужіння. Християнин, свідомий благодіяння Божого, яке полягає в тому, що Він віддав свого Сина на смерть задля життя світу, дякує Богові, беручи участь у подячній вечері Христа, яка поєднує в собі цілість історії спасіння від її початків і аж до есхатологічного завершення.[4] Суть таїнства Євхаристії полягає в тому, щоб таїнство Тіла і Крові Христа «було причасникам на тверезість душі, на відпущення гріхів, на спільноту зі Святим Духом, на повноту Царства Небесного, на сміливість перед Тобою, не на суд і не в осудження»[5]. Достойно причастившись Тіла і Крові Христа, вірні «мають Христа, що живе в їх серцях, і стають храмом Святого Духа»[6].

---

[2] Див. також: В. Рудейко. Євхаристійне служіння візантійської церкви // *Святі Таїнства*: *Додаток до квартального обіжника патріаршої літургійної комісії УГКЦ*. Львів 2013, с. 22-30.

[3] Короткий історичний огляд розвитку візантійської літургії див.: Х. Матеос. *Розвиток Візантійської Літургії*. Львів 2008. Подальші студії і бібліографія: М. Соловій. *Божественна Літургія*. Львів 1999; Л.-Д. Гуцуляк. *Божественна літургія св. Йоана Золотоустого у Київській митрополії в період унії з Римом (1596-1839)*. Львів 2004; В. Дрібненький. *Життя у повноті: Божественна Літургія (Служба Божа) у висвітленні християнської віри*. Торонто – Львів 1993.

[4] Анафора Літургії св. Йоана Золотоустого: «Тому-то, споминаючи цю спасенну заповідь і все, що ради нас сталося: хрест, гріб, тридневне воскресення, на небеса восходження, праворуч сидіння, друге і славне знову-пришестя – Твоє від твоїх Тобі приносимо, за всіх і за все».

[5] Анафора Літургії св. Йоана Золотоустого.

[6] Пор.: Молитва перед Отченашем на Літургії св. Василія Великого.

Літургійне богослужіння, яке є якісним виміром християнського життя, перевершує час і дає можливість поєднання всіх членів церковної спільноти, незалежно від часу і простору, в єдине таїнственне Тіло Христа.[7]

Стосовно богослужінь, які творять євхаристійне літургійне коло Церкви, необхідно взяти до уваги два основних їх типи: т. зв. «повні літургії» і т. зв. «чини на причастя», які, своєю чергою, можна умовно поділити на ті, що активно вживаються у живій літургійній традиції, і ті, які в ході розвитку літургійного благочестя втратили своє значення як євхаристійні богослужіння.

«Повні» євхаристійні літургії

Означення літургій св. Василія Великого та Йоана Золотоустого як «повних», а Літургії Передшеосвячених Дарів (далі – ЛПД) як «неповної» є наслідком богословських дискусій XVI ст. щодо освячення євхаристійних хліба і вина, на які мало суттєвий вплив схоластичне богослов'я Римо-Католицької Церкви. За логікою тодішнього римо-католицького богослов'я, лише ті елементи, над якими було вимовлено т. зв. «слова освячення» (*прийміть, їжте... пийте з неї всі*), вважали переміненими в Тіло і Кров Ісуса Христа. Внаслідок прийняття цього богослов'я київським митрополитом Петром Могилою, а відтак і всім східнослов'янським православ'ям, вино у чаші ЛПД не вважали освяченим, а тому ним не причащалися священики,

[7] Анафора Літургії св. Василія Великого: «А нас усіх, що від одного хліба і чаші причащаємося, з'єднай одного з одним на причастя єдиного Духа Святого і вчини,... щоб знайшли ми милість і благодать з усіма святими, що від віку Тобі благоугодили: праотцями, отцями, патріярхами, пророками, апостолами, проповідниками, благовісниками, мучениками, ісповідниками, вчителями, і з усяким духом праведним, що у вірі скончався. Особливо з пресвятою, пречистою, преблагословенною, славною Владичицею нашою Богородицею і Приснодівою Марією».

ані не причащали ним немовлят.[8] Попередня традиція візантійської Церкви, натомість, такого розділення не робила, як можна побачити з багатьох давніх пам'яток, починаючи від X ст., у яких наголошується, що ЛПД саме тому є літургією, що там відбувається освячення вина через вкладання в нього передшеосвяченого хліба.[9] На наш погляд, робити таке розділення є ненауковим і штучним.

Сучасне євхаристійне літургійне благочестя більшості Церков візантійської традиції передбачає використання літургії з анафорами та іншими літургійними молитвами, приписаними св. Василію[10] та св. Йоанові Золотоустому[11], згідно

---

[8] Щодо цього див.: И. Карабинов. Св. Чаша на Литургии Преждеосвященных Даров // *Христианское чтение* (Петроград 1915/июнь-июль) 737-753, (1915/июль) 953-964.

[9] Див.: Карабинов. Св. Чаша, с. 740. Таку традицію трактування чаші на ЛПД можна побачити у львівських служебниках XVII ст., згідно з якими священик і диякон причащаються Тіла і Крові так само і з тими самими словами, що й на літургіях св. Василія Великого та св. Йоана Золотоустого. Див.: *Служебник*. Львів 1666.

[10] М. И. Орлов. *Литургия святителя Василия Великого. Первое критическое издание*. Санкт-Петербург 1909; А. А. Дмитриевский. Отзыв о сочинении М. И. Орлова «Литургия св. Василия Великого» // *Сборник отчетов и премий о наградах, присуждаемых императорской Академией Наук: Отчеты за 1909 г.* Санкт-Петербург 1912, с. 176–347; H. Engberding. *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie. Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe* [= Theologie des christlichen Ostens, 1]. Aschendorf, Münster in Westfalen 1931; M. J. Lubatschiwskyj. Des hl. Basilius liturgischer Kampf gegen den Arianismus // *Zeitschrift für Katholische Theologie* 66 (1942) 20-38; Г. Винклер. *Христология анафоры Василия Великого в различных редакциях с некоторыми замечаниями относительно авторства*. Омск 2011.

[11] Серія деталізованих монографічних досліджень з історії візантійської літургії, започаткована о. Хуаном Матеосом і продовжена його учнем о. Р. Тафтом: J. Mateos. *La célébration de la parole dans la liturgie byzantine: Etude historique* [= Orientalia Christiana Analecta, 191]. Rome 1971 (рос. пер.: Х. Матеос. *Служение Слова в византийской литургии: Исторический очерк* [= История литургии свт. Иоанна Златоуста, т. 1]. Омск 2010);. R. Taft. *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Pre-anaphoral Rites of*

з чим і самі чини називаються іменами цих отців. Історично літургію з анафорою св. Василія Великого звершували у неділі та великі свята, тоді як Літургію св. Йоана Золотоустого – в суботи та принагідні дні. Така модель святкування літургій збереглася в час Великого посту та у великі свята літургійного року. З часом Літургію св. Йоана Золотоустого почали святкувати також і в більшості «звичайних» неділь року. Окрім цих двох літургій, деякі Церкви візантійської традиції святкують також давню єрусалимську літургію, авторство якої приписують св. Якову, братові Господньому, – зазвичай лише раз на рік, у день його пам'яті.[12]

Окрім випадків поєднання літургій св. Василія та св. Йоана Золотоустого з вечірнею, їхню структуру можна схематично зобразити таким чином.

Проскомидія (принесення)

- приготування священика:
  молитви на вхід у храм та на одягання риз;
- приготування дарів:
  молитви та особливий обряд приготування хліба і вина.

---

the Liturgy of St. John Chrysostom [= OCA 200]. Rome 1975 (рос. пер.: Р. Тафт. *Великий вход. История перенесения даров и других преданафоральных чинов* [= История литургии свт. Иоанна Златоуста, т. 2]. Омск 2011); R. Taft. *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, т. 4: *The Diptychs* [= OCA 238]. Rome 1991 (рос. пер.: Р. Тафт. *Диптихи* [= История литургии свт. Иоанна Златоуста, т. 4]. Омск 2012); R. Taft. *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, т. 5: *The Precommunion Rites* [= OCA 261]. Rome 2000; R. Taft. *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, т. 6: *The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites* [= OCA 281]. Rome 2008.

[12] J. Fenwick. *The Anaphoras of St. Basil and St. James. An Investigation into their Common Origin* [= OCA 240]. Rome 1992; D. Galadza. *Worship of the Holy City in Captivity. The Liturgical Byzantinization of the Orthodox Patriarchate of Jerusalem after the Arab Conquest (8th-13th c.)* / Pontificium Institutum Orientale Facultas Scientiarum Ecclesiasticarum Orientalium: Dissertatione ad Doctoratum. Rome 2013, c. 137-184.

Літургія Слова

- прослава: вступні піснеспіви
  і вхід священства з Євангелієм у святилище;
- проповідь:
  читання Святого Письма, проповідь священика;

Літургія вірних

- благодарення: анафора та обряди, які її супроводжують;
- причастя: перевтілення вірних у Тіло Христове;
- благодарення за причастя.

Причасні чини візантійської традиції

Окрім цих богослужінь, візантійський обряд знає також інші богослужіння, завданням яких є уможливити причастя Тіла і Крові Христових у дні, коли не відбувається Літургія св. Василія Великого чи св. Йоана Золотоустого. Таких чинів зі Святим Причастям у візантійській літургійній традиції збереглося три. З них практично як чин для причастя використовують лише один – Літургію Передшеосвячених Дарів.[13] Інші два: «Чин ізобразительних» та завершення великопосної вечірні – у сучасній традиції візантійських Церков перестали використовувати як чини для причастя.

Потреба особливого чину для причастя вірних поза літургіями св. Василія Великого та св. Йоана Золотоустого пов'язана з давньою церковною традицією, згідно з якою ці два богослужіння були ознаками недільного та святкового богослужіння і відрізняли його від буденного. Саме тому для тих, хто мав необхідність причаститися, слугували такі богослужбові чини.[14]

---

[13] Г. Смирнов-Платонов. *О литургии Преждеосвященных Даров*. Москва 1850; Р. Турконяк. *Літургія Передшеосвячених дарів в Українській Церкві*. Львів 2002; S. Alexopoulos. *The Presanctified Liturgy in the Byzantine Rite: A Comparative Analysis of its Origins, Evolution, and Structural Components*. Leuven 2009.

[14] Щодо цього див.: Р. Тафт. Частное причащение на Востоке во времена поздней античности // Р. Ф.Тафт. *Статьи*, т. 1: *Литургика*. Омск 2010, с. 196-

ЛПД являє собою досить складний чин, у якому насправді поєднано чотири окремих богослужіння: чин сучасної візантійської постової вечірні, залишки катедрального чину антіохійської літургії, проповідницьке богослужіння для катехуменів та властиво причасний чин.[15] Насправді невідомо, де зародився і остаточно сформувався сучасний чин ЛПД. Деякі молитви вказують на його александрійські корені.

Чин ізобразительних, правдоподібно, походить із монашого часослова палестинської лаври св. Сави.[16] Його богослужбове використання відповідало літургійному ритмові, за яким монахи збирались на Божественну Літургію в лаврі лише у неділі, а решту часу перебували в келіях поза лаврою, де й причащалися – ймовірно, щоденно – принесеними зі собою Дарами, освяченими в лаврі на спільній недільній літургії.

Вказівкою на використання чину вечірні як можливості для вірних причаститися поза літургіями св. Василія Великого та св. Йоана Золотоустого може бути молитва, яку донині мовлять наприкінці цього богослужіння: «Всесвята Тройце, єдиносущна державо й нероздільне царство, всякого блага причино! Будь милостива у час цей і нам, грішним; обмий усі наші скверни та просвіти наші думки, щоб ми завжди співали й промовляли: Єдин свят, єдин Господь, Ісус Христос, на славу Бога Отця. Амінь». Саме це, типове для причасних чинів, закінчення молитви дає підстави вважати, що в цьому місці богослужіння мало б відбуватися причастя вірних.

219; Р. Тафт. Упадок причащения в Византии и отдаление мирян от литургического действа: причина, следствие, или ни то, ни другое? // Р. Ф.Тафт. *Статьи*, т. 1: *Литургика.* Омск 2010, с. 310-366.

[15] Детальніше у: Ґ. Вінклер. Історичне підґрунтя Вечірні Передшеосвячених Дарів // *«Світло єси, Христе»: Богослужіння добового кола. Антологія досліджень* / упор. Е. Квінлан, В. Рудейко. Львів 2012, с. 151-180.

[16] Найдавніший варіант цього чину збережений у часослові лаври св. Сави із VIII ст. Див.: Un Horologion inédit de Saint-Sabas, Le Codex sinaïtique grec 863 (IX^{e} siècle) / вид. J. Mateos // *Melanges Eugene Tisserant*, т. 3. Citta del Vaticano 1964, с. 47-77.

2. Церковні таїнства

«Таїнства (μυστηρια) – літургійні обряди, які [...] продовжують таїнство присутності спасительного промислу Ісуса Христа і діють у Його Церкві через Святого Духа».[17]

Термін «таїнство» (гр. μυστηριον) насправді має досить широке значення й у писаннях Нового Завіту, й у святоотцівській літературі першого тисячоліття. Зазвичай воно не означає чогось закритого і невідомого, – навпаки, воно передбачає зацікавлення і прагнення розуміти те, що відбувається. Візантійські літургійні книги, говорячи про таїнства, не вживають терміна «μυστηριον», а радше використовують його для означення євхаристійного богослужіння, чи таїнства Тіла і Крові.[18] Калліст Уер, ведучи мову про таїнства у святоотцівську добу, наголошує на тому, що в Отців таїнство нерозривно пов'язане з Воплоченням.[19] Як і у випадку євхаристійної літургії, таїнства є передусім дією Христа у Церкві, навіть якщо об'єктом цієї дії є одна особа. У більшості таїнств візантійської традиції це унаочнюється в той спосіб, що священик при звершенні таїнства говорить не від своєї особи, а вказує на дію Христа, внаслідок якої раб Божий «хрещається», «причащається» і т. д. Особливо наочно дія Господа при звершуванні таїнств представлена в чині рукоположення диякона: «Сам, Владико, цього слугу Твого.... сповни приходом Твого святого і животворного Духа всякої віри, любови, сили і святости, *бо не від покладення моїх рук, але завдяки*

---

[17] Таинства // Р. Тафт. *Литургический лексикон.* Омск 2013, с. 149. Див. також: C. Kucharek. *The Sacramental Mysteries: A Byzantine Approach*. NJ: Alleluia Press 1976; P. de Meester. *Studi sui sacramenti amministrati secondo il rito bizantino*. Roma 1947.

[18] Тафт. Таинства, с. 149.

[19] Калліст (Уер). Святоотцівські основи православного вчення про Таїнства // *Квартальний обіжник патріаршої літургійної комісії УГКЦ* №5 (Львів 2012) 22-32.

наявності багатих Твоїх щедрот дається благодать тим, що в Тебе достойні»[20].

Зазвичай, внаслідок уніфікаційного богословського вчення латинської схоластики, яке свого часу перейняли також східні літургійні традиції, прийнято говорити про сім святих таїнств, хоч і дотепер існують «класичні» літургійні традиції, які вважають число сім символічним. У візантійській традиції це число таїнств почали використовувати не раніше XIII ст.[21]

З огляду на роль конкретних таїнств у житті Церкви, їх можна поділити на три підгрупи: а) таїнства християнського втаємничення, б) таїнства оздоровлення, в) таїнства стану або служіння.

Таїнства християнського втаємничення

Таїнствами, через які людина стає членом Христової Церкви, є Хрещення[22], Миропомазання та Євхаристія. У східних Церквах цих три таїнства уділяють як одне, натомість у традиції Римо-Католицької Церкви вони розділені в часі і залежать від фізичної і душевної зрілості тих, хто їх приймає. Таїнство Хрещення уділяється людині через потрійне її занурення – від цього й назва (гр. βαπτισμα – занурення) – у воду зі словами: «Хрещається раб / раба Божа (*ім'я)* в ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа. Амінь».[23] Сучасному чинові хрещення у літургійних книгах візантійської традиції передують молитви «при народженні», «у восьмий день» та «у сороковий день», а також екзорцизми – обряд вигнання злого духа, відречення від сатани і поєднання з Христом. Через воду Хрещення, яка

---

[20] *Архиєратикон*. Рим 1988. (Виділення наше – *В. Р.*).

[21] Тафт. Таинства, с. 149.

[22] Крещение // Р. Тафт. *Литургический лексикон.* Омск 2013, с. 69.

[23] Див.: М. Тимо. Хрещення – таїнство Відродження // *Святі Таїнства*: *Додаток до квартального обіжника патріаршої літургійної комісії УГКЦ*. Львів 2013, с. 7-9.

«освячується силою, діянням і зішестям Святого Духа» і отримує «благодать ізбавління і благословення Йорданове», вірний стає «сином світла і наслідником вічних благ», приймаючи її як купіль відродження, котра подає відпущення гріхів, що стає одежею нетління.[24] Через відродження у таїнстві Хрещення у християнині «зображається сам Христос», а сам він насаджується як парость істини у святій, соборній і апостольській Церкві Христовій для дозрівання у благочесті і для прослави Пресвятої Тройці.[25]

«Святим миром, що його патріярх освячує у Великий четвер, священик дає охрещеному «печать дару Святого Духа» (див. Еф. 4:30), щоб новопросвічений був повний Духа і ціле життя служив у духовних подвигах перед Богом і для ближнього».[26] Таїнство Миропомазання уділяється християнинові для того, щоб «силою, діянням, благодаттю і зішестям Пресвятого Духа, помазанням всесвятого і вседовершуючого мира він дозрів у досконалу людину в міру росту повноти Христової»[27]. Іншими словами – щоб, отримавши дар Духа Святого, християнин у Його силі міг протистояти злу, творити добро, ісповідувати свою віру в Христа, таким чином являючи Його світові.[28]

Таїнство Євхаристії, яке завершує обряд християнського втаємничення, є виявом причасності людини Христові та Його Тілові – Церкві.

---

[24] Пор. прошення мирної ектенії перед освяченням хрещальної води.

[25] Пор. молитву перед освяченням хрещальної води.

[26] Передмова до св. Таїнства Хрещення і Миропомазання // *Прийдіте, поклонімся: Молитовник*. Львів 2002, с. 99-100.

[27] Пор. прошення мирної ектенії перед таїнством Миропомазання.

[28] М. Тимо. Таїнство Миропомазання – Печать Духа // *Святі Таїнства*: *Додаток до квартального обіжника патріаршої літургійної комісії УГКЦ*. Львів 2013, с. 10-11.

Таїнства оздоровлення

Таїнства оздоровлення – це Покаяння та Єлеопомазання, передусім тому, що їхнім завданням є зцілити людину від її духовної чи фізичної хвороби. Під таїнством Покаяння сучасна літургійна традиція розуміє особисту сповідь конкретного члена Церкви перед священиком чи єпископом, після якої відбувається відпущення гріхів, часто з накладанням певного «надолуження» за гріх – епітимії, або покути. Таїнство Покаяння пройшло досить довгий шлях до входження в перелік семи церковних таїнств. У візантійському обряді воно з'являється не раніше XIII ст.[29] Рання Церква знала не лише особисту сповідь. Із джерел відомо, що й інші покаянні практики могли служити для звільнення від гріхів. Інколи вони поєднувалися з прощами до святих місць і участю в особливих обрядах, які там відбувалися (напр., у Єрусалимі в IV ст. відпущення гріхів можна було отримати, ввійшовши в освячені води Йордану), або з обрядами богослужінь добового кола (в ефіопській традиції практично до XIII ст. існував обряд визнання гріхів над кадилом, яке приносили як вечірню жертву у складі вечірнього богослужіння).[30]

Заохочення до молитви з помазанням тіла олією присутні вже у Новому Завіті (Як. 5,14). Церква, йдучи за цим заохоченням апостола Якова, возносить молитви з вірою в те, що Господь, якщо на це буде Його воля, зцілить вірного члена Церкви. У візантійській традиції цей обряд називається Єлеоосвяченням (гр. ευχελαιον), а також соборуванням (гр. επταπαπαδον ακολουθια), оскільки його чин передбачає участь семи священиків (символ повноти молитви Церкви).[31]

---

[29] Покаяние // Р. Тафт. *Литургический лексикон.* Омск 2013, с. 109-110.

[30] E. Hammerschmidt. Das Sündenbekenntnis über dem Weihrauch bei der Äthiopien // *Oriens Christianus* 43 (1959) 108-109.

[31] Елеосвящение // Р. Тафт. *Литургический лексикон.* Омск 2013, с. 62-63.

Середньовічне схоластичне римо-католицьке богослов'я було схильне дозволяти уділяти таїнство Єлеопомазання лише у випадках дуже важких (практично смертельних) хвороб, через що це таїнство називали «останнім помазанням». Таке ставлення до цього таїнства подекуди вплинуло також на літургійну свідомість Східної Церкви. Однак такого розуміння цього таїнства не побачимо в літургійних молитвах, які сповнені надії на зцілення, а не на легку смерть християнина.

Таїнства стану або служіння

Третя група церковних таїнств включає таїнства Вінчання і Рукоположення. Таїнство Вінчання (στεφανωμα) належить до найважливіших церковних таїнств.[32] Церква, свідома великого покликання таїнства подружжя – бути іконою любові Христа і Церкви, – завжди наголошувала на його нерозривності. Подружжя нерозривне не через збереження зв'язку між двома людьми, а тому, що ці двоє взяли на себе відповідальність своєю любов'ю свідчити про любов Христа.

Тема таїнственної іконічності любові Христової, висловлена у Посланні апостола Павла до Ефесян – читанні, яке у багатьох християнських обрядах належить до чину вінчання, – розвивається і в інших частинах цього чину. Зокрема, у тропарях, які вірні співають під час обведення подругів навколо тетраподу, чуємо: «Святії мученики / *свідки*, ви славно страждали / *свідчили* і вінчалися, тож моліться до Господа, щоб спаслися душі наші». Що насправді означає цей текст? Грецькі слова, перекладені українською як «мученики» та «страждали», насправді наголошують не так на муках і стражданнях, як на свідченні. Мученик – свідок Христа у цьому світі, все його життя є свідченням любові Христа, навіть якщо вид її – хресні страждання і смерть.

Мета нашого свідчення – бути вінчаним Христом, визнання нашого свідчення достойним царської похвали. Поклада-

[32] Венчание // Р. Тафт. *Литургический лексикон.* Омск 2013, с. 27.

ючи молодятам вінці на голови, Церква визнає їх достойними царської похвали за їхнє свідчення любові та за їхню зрілість бути іконою любові Христа і Церкви.

У візантійській літургійній традиції таїнство Вінчання обов'язково має супроводжуватися благословенням священика. На відміну від римо-католицького розуміння здійснення подружжя, згідно з яким Христос уділяє подругам таїнство Подружжя через взаємне визнання ними згоди на спільне життя у Його любові, у Церквах візантійської традиції Христос творить подружжя через благословення священика. Тому присутність священика на чині Вінчання є обов'язковою.

Церква не лише благословляє своїх вірних бути свідками любові Христової, – вона також із вдячністю молиться за них протягом усього їхнього життя, виділяючи зокрема спільно прожиті 25 та 50 років подружнього життя. Не тільки для подругів, а й для Церкви важливим є це свідчення любові. Ось як ці дні позначені в літургійній молитві:

> *Господи Боже наш, Ти з-поміж народів Церкву, як Діву чисту, заручив зі Собою. Благослови і збережи в смиренності і єдності рабів Твоїх цих, як Ти зволив охоронити їх від часу їх шлюбу аж до цього дня; сповни всі їх добрі бажання, вилий на них як милосердний багаті Твої милості і щедроти, обдаруй їх довгим віком у здоров'ї і дай їм успіх у всіх їх доброчинствах. Бо Ти милостивий і чоловіколюбець Бог єси, і Тобі належить усяка слава, честь і поклоніння, Отцю, і Сину, і Святому Духові, нині і повсякчас, і на віки віків.*[33]

Подібне до Вінчання і таїнство Рукоположення. Як і подружжя, воно є іконою Христового служіння і предстояння у молитві перед престолом небесного Отця. Особливо видимою іконічність священичого служіння є в служінні єпископа.[34]

---

[33] *Требник*. Львів 2001, с. 294-295.

[34] В. Рудейко. Служіння архиєрея у богослужбах добового кола // *Богословія* 71(2010-2011) 11-22; його ж. Архиєрей на літургії // *Святі Таїнства: Додаток до квартального обіжника патріаршої літургійної комісії УГКЦ*. Львів 2013, с. 52-56.

Рукоположення єпископа, священика та диякона відбувається у поєднанні з чином Божественної Літургії. Тим, коли саме відбувається обряд рукоположення, літургія Церков візантійської традиції вказує на особливості літургійного служіння кожного сану. Єпископське рукоположення відбувається перед читанням Євангелія, вказуючи таким чином на основне завдання єпископа – служіння Слову. Пресвітерське рукоположення відбувається перед анафорою, що є вказівкою на освячуючий вимір священичого служіння, натомість дияконське рукоположення відбувається перед причастям як образ майбутнього служіння дияконів при трапезі Господній.

Окрім цих трьох ступенів священства, як підготовчі до них існують т. зв. «нижчі свячення» – читця, співця і піддиякона. Чини поставлення читця, співця і піддиякона відбуваються поза чином Божественної Літургії, тим самим вказуючи на їхню допоміжну функцію у священичому служінні Церкви.

Освячення, посвячення та благословення

Крім таїнств, літургія Церков візантійської традиції містить велике різноманіття освячень, посвячень і благословень, завданням яких є впровадити освячуючий дух церковного життя в різноманіття людських обставин і життєвих ситуацій.

3. Літургійний день

Добове коло богослужінь візантійської традиції у своїй основі має, правдоподібно, традицію дворазової щоденної молитви, засвідченої у книзі Виходу.[35] В описах щоденної мо-

[35] Щодо розвитку богослужінь добового кола див.: R. Taft. *The liturgy of the Hours: East and West*. Collegeville 1986. Детальніше про розвиток біблійно-патристичного принципу семиразової молитви і його значення для візантійського обряду див.: В. Рудейко. Катехизм УГКЦ – свідомий чи несвідомий крок до літургійної реформи // *Патріярхат* № 430 (2012/3) 16-19. Див. також: *«Світло єси, Христе»* / упор. Квінлан, Рудейко. Джерелознавчі довідки з істо-

литви у Святому Письмі Старого Завіту можна зустріти й систему трьох щоденних молитовних часів (Дан. 6,11), два з котрих, як виглядає, можна пов'язувати зі щоденними храмовими жертвоприношеннями, яких, за книгою Виходу, було два – зранку та ввечері. Двом останнім у часи зародження християнства, безсумнівно, приділяли особливу увагу.

Традицію триразової молитви перейняло раннє християнство, як можна побачити у «Дідахе», яке заохочує молитися Отченаш тричі на день (8,3). Практика триразової щоденної молитви не була чужою і в римській дохристиянській релігійності. Зокрема, імператор Юліан Відступник († 363), відомий намаганнями відновити дохристиянську римську релігію, в одному зі своїх законів наголошує: «Богам треба молитися частіше протягом дня, приватно і публічно, передусім же тричі на день чи принаймні зранку та ввечері».[36]

Від III ст. у ранньому християнстві можна спостерегти намагання прив'язати молитовні часи до чотирьох часових періодів дня: вечора, півночі, ранку та півдня. Такий порядок богослужінь добового кола був відомий і на Сході, і на Заході античного християнства. Зокрема, у давній літургійній традиції Константинополя у співаній службі в часі посту збереглися богослужіння, які вказують на початкову чотириразову щоденну молитву головної катедри Візантійської імперії: вечірня (з Літургією Передшеосвячених Дарів), всенічна (παννυχις), утреня та опівденне богослужіння, яке мало назву «третьо-шостий час» (τριθεκτη). Такий же порядок богослужінь:

рії формування сучасного візантійського часослова див.: М. Арранц. *«Око церковное». Переработка опыта ЛДА 1978 г. История Типикона.* Москва 1999, с. 30-42.

[36] Християнську конкретизацію цих молитовних часів можна побачити у збірнику канонів Юстиніана († 565). Там збережено припис, який зобов'язує клир константинопольської Церкви до трьох молитовословій: опівнічного (τα νυκτηρινα), ранкового (τα ορθρινα) та вечірнього (τα εσπερινα).

вечірня, (опів-)нічна молитва, утреня та молитва опівдні – засвідчує давній амврозіанський обряд.

Тим часом паралельно розвивається літургійний день, який нараховує шість богослужінь: вечірню та утреню, які вважалися приписаними законом богослуженнями, три денних приватних молитви у третій, шостий і дев'ятий часи та нічне богослужіння, яке могло бути приватним або спільнотним.[37] Документи IV ст., такі як «Апостольські постанови» (бл. 380 р.), остаточно фіксують традицію шестиразової щоденної молитви християн з таким переліком богослужінь: «зранку, і в третій час, і в шостий, і в дев'ятий, і ввечері, і при співі півня» (8,34).[38]

Три додаткових богослужіння з'являються у джерелах монашого походження – повечір'я, перший час та чин ізобразительних (псалмів). Два з них є просто історичними дублюваннями ранкового богослужіння у монаших спільнотах, а чин ізобразительних – богослужінням, яке забезпечувало щоденне причастя для монахів уставу св. Сави у Палестині.

Таким чином, сучасне добове коло візантійського обряду складається з дев'яти богослужінь, кожне з яких, відповідно до свята чи пори літургійного року (особливо у час Великої чотиридесятниці), може мати свої унікальні різновиди:[39]

1) Вечірня: мала, щоденна, велика, велика з литією, з Літургією св. Василія Великого або св. Йоана Золотоустого, з Літургією Передшеосвячених Дарів;

---

[37] Вперше засвідчений у писаннях Тертуліана.

[38] Існують також інші церковні правила, в яких згадуються і опівнічна молитва, і молитва при співі півня. Вони творять цикл із семи щоденних богослужінь. Зокрема, таким є коло богослужінь в «Апостольському переданні» (41), яке приписують Іполитові Римському († 215), та в документі сирійського походження «Заповіт Господа нашого Ісуса Христа» (2,24), який датується III-V ст.

[39] Щодо структур окремих богослужінь добового кола та їх уживання в літургійному житті Церкви див.: *Типик Української Католицької Церкви* / упор. І. Дольницький. Львів 2008.

2) Повечір'я: мале, велике, велике з литією;

3) Північна: щоденна, суботня, недільна;

4) Утреня: щоденна, недільна, святкова;

5-8) Малі часи (1, 3, 6, 9): щоденні, «царські», пасхальні;

9) Чин ізобразительних (обідниця).

В основі структур і богослов'я двох центральних богослужінь візантійського добового кола – вечірні та утрені – лежать давні катедральні обряди, які складалися з обряду запалення світла, приношення кадильної жертви та молитов благодарення. Їх центральними темами є подяка за дар присутності Христа і за все добро, що кожен із вірних зустрів чи зустріне протягом дня, та перепрошення за невикористані можливості свідчення християнського життя та духовного поступу.[40] Цим давнім обрядам, згідно з традиціями, присутніми в літургійному житті майже всіх класичних церков, передують обряди приготування, центральним елементом яких є вступна псалмодія.[41] Після молитов благодарення у чинах вечірні та утрені візантійського обряду роль завершальних обрядів виконують стаційні богослужіння (стихири «на стиховнях» і подальші елементи вечірні), які походять із давньої літургії Єрусалиму.[42] Винятком є третій час, богословська тема якого – подія П'ятдесятниці.

В основі т. зв. «малих часів» візантійської традиції лежить давня церковна практика молитовного розважання над страстями Христа у певні часи дня за Євангелієм від св. Марка.[43]

---

[40] Див.: Х. Матеос. Утреня та вечірня // «*Світло єси, Христе*» / упор. Квінлан, Рудейко, с. 93-116.

[41] J. A. Jungmann. Die Psalmodie als Vorstufe in den Horen // *Zeitschrift der Katholischen Theologie* 72 (1950) 223-226.

[42] Див.: В. Рудейко. Формування та значення окремих частин вечірні // «*Світло єси, Христе*» / упор. Квінлан, Рудейко, с. 144-145.

[43] Н. Рудейко. Малі часи візантійського обряду // «*Світло єси, Христе*» / упор. Квінлан, Рудейко, с. 229-268; C. Lutzka. *Die Kleinen Horen des byzantinischen Stundengebetes und ihre geschichtliche Entwicklung.* Berlin 2010.

4. Літургійний рік

Згідно з влучним окресленням Конституції про Святу Літургію II Ватиканського собору, літургійний рік, як і все літургійне благочестя Церкви, встановлений нею для «звершення священного спомину спасенних діл свого божественного Жениха». Центром цього спасительного поминання є свято Воскресіння, навколо якого формується тижневе коло богослужінь із «Господнім Днем» – неділею – та річне коло з днем Пасхи Господньої, котрий Церква як найвище свято «раз на рік відзначає разом з Його благодатними страстями».[44] Із пасхального джерела в літургії Церкви розгортається «все таїнство Христа – від Воплочення й Різдва аж до Вознесіння, до дня П'ятдесятниці й до очікування блаженної надії та Господнього пришестя».[45]

Метою участі у святкуваннях свят літургійного року є відкриття і уприсутнення для вірних вічнотриваючого таїнства Христа, «щоб вони, ставши причасниками цих чеснот і заслуг, наповнювалися благодаттю спасіння».[46]

Багатство і складність богослужінь літургійного року

Літургійний рік у системі візантійського літургійного богослов'я є ділянкою, найбагатшою за обсягом текстуального, обрядового та богословського матеріалу і, на жаль, найбіднішою за обсягом досліджень та осмислення як джерела богословлення. Текстуальна бібліотека літургійних текстів для періодів літургійного року нараховує понад 15 класичних томів, у яких зібрано тексти богослужінь, які керуються сонячним (мінейний або різдвяний цикли) та місячним (тріодний або пасхальний цикли) календарями, а також складною системою

[44] КСЛ, 102.
[45] Там само.
[46] КСЛ, 102.

тижневого циклу богослужінь (восьмигласника, або октоїха), центром якого є воскресний день – неділя. Внаслідок збору різноманітних традицій, початково самостійних і окремих, кожне з цих кіл може мати по декілька цілісних богослужбових єдностей.[47] Наприклад, серед мінейних богослужінь є дні, в які поєднуються служби пам'яті кільком святим, або ж служби передсвяття чи посвяття більших свят можуть збігатися з рядовими святами. За підрахунками о. Роберта Тафта, «кожна з 366 служб святим (є навіть служба св. Касьяну 29 лютого у високосний рік), займає тридцять сторінок у звичайному часослові й містить близько 17 приспівів (стихир) вечірні, 140 приспівів утрені і півдесятка приспівів повечір'я».[48] Тексти тріоді передбачають щоденно два цикли: св. Теодора Студита та його співбрата Йосифа Піснеписця. А тижневе коло богослужінь – октоїх – пропонує для щоденного богослужіння відразу аж три окремих цикли: благальний, заступницький і богородичний. Це лише актуальна друкована піснетворча традиція візантійського обряду. «Додайте до цього псалмодію, читання зі Святого Письма і т. д., помножте це на 366 і додайте до цього гору рукописів, які не ввійшли в друковані видання, – аж тоді можна приблизно уявити собі багатство візантійської традиції».[49] Щоденні поєднання цих трьох вимірів богослужінь літургійного року регулюються окремою книгою – Типіконом, складність використання якої і нагальну потребу реформувати яку о. Тафт справедливо окреслює таким чином:

> *Візантійський Схід продовжує керуватись Типіконом – книгою, яка регулює всі [...] богослужбові питання – незалежно від якоїсь розумної оцінки щодо цінності літургійного матеріалу.*

---

[47] Огляд формування богослужінь октоїха, тріоді та мінеї зі списком бібліографії див.: Арранц. «*Око церковное*», с. 42-50.

[48] Р. Тафт. Почитание святых в византийской литургической традиции // Р.-Ф. Тафт. *Статьи*, т. 1: *Литургика*. Омск 2010, с. 370-371.

[49] Там само, с. 370-371.

Що стосується Типікону самого по собі, то зайва складність способів, якими змінна частина узгоджується з незмінною [...], потребує справді талмудичної казуїстики, щоб орієнтуватись у цій літургійний трясовині. [...] Більшість цього непотребу є результатом невпорядкованого нагромадження історичних нашарувань, і богослужбові чини можна радикально спростити без втрат чи шкоди для традиції. Фактично, це вже давно діється у парохіяльній практиці, коли певні частини богослужб, за уставом («аще ізволіт настоятель») або й без нього, просто опускають.[50]

Складові літургійного року Церков візантійської традиції

Неділя

Центральним святом літургійного року у Церквах візантійської традиції є святкування Воскресіння Христового – свято Пасхи, а його щотижневе святкування – «воскресний день», або *неділя*.[51] Центральність свята Воскресіння являється у візантійській традиції у той спосіб, що звичайна, рядова неділя літургійно має перевагу над кожним іншим святом літургійного року, окрім Господніх.

Свято

Зазвичай усі свята літургійного року можна поділити на різні категорії відповідно до теми святкування (*Господні, Богородичні і святих*) та приналежності до місячного чи сонячного літургійного календаря (*рухомі* та *нерухомі*).[52] Серед інших свят вирізняють т. зв. «*дванадесяті*» свята, до яких зараховують: Різдво Пресвятої Богородиці, Воздвиження Хреста Господнього, Введення у храм Пресвятої Богородиці, Різдво Христове, Богоявлення, Стрітення Господнє, Благовіщення

---

[50] Тафт. Почитание святых, с. 371-372.

[51] Щодо значення недільного дня у християнській молитовній традиції див.: Ф. Гарнонкур. *В мирі Господу помолімся.* Львів 2004.

[52] Щодо різноманіття категорій свят і святих у візантійській традиції див.: Тафт. Почитание святых, с. 368-378.

Пресвятої Богородиці, Преображення Господнє, Успіння Пресвятої Богородиці, Вхід Господній у Єрусалим, Вознесіння Господнє та П'ятдесятниця.

Передсвяття, посвяття і віддання свят

Важливі з огляду на їхнє значення в історії спасіння свята у літургійній традиції візантійської Церкви мають періоди приготування (передсвяття) та продовження свята (посвяття) – для того, щоб вірні могли максимально скористати зі змісту свята. Святом із найбільшим періодом перед- і посвяття є Воскресіння, якому передує час Великої чотиридесятниці і яке продовжується періодом П'ятдесятниці. У дні віддання свят зазвичай повторюється богослужіння самого свята, щоб таким чином вказати на завершення певного святкувального періоду.

Загальниці

Загальницями називають періоди літургійного року, повністю звільнені від посту, але також і від інших святкувань, не пов'язаних зі святом, після якого вони настають. До них належать: період між Різдвом і Богоявленням (окрім Навечір'я Богоявлення), тиждень між Неділею митаря і фарисея та Неділею блудного сина, Світлий тиждень, тиждень після Зіслання Святого Духа.

Пости

У визначені дні або періоди в різні пори літургійного року, «згідно з переданим вченням, Церква вдосконалює зростання вірних побожними вправами для душі й тіла, напученнями, молитвами, ділами покаяння й милосердя».[53] Такі дні й періоди у літургійній традиції називають постами.

У візантійській літургійній традиції існує чотири періоди посту, які також називають чотирма чотиридесятницями: *Велика чотиридесятниця, Апостольський піст, Успенський піст,*

[53] КСЛ, 105.

Різдвяний піст.[54] Ці пости відповідають основним святковим вимірам літургійного року Церков візантійської традиції, передуючи головним святам рухомого (Пасха), нерухомого (Різдво), богородичного (Успіння Богородиці) циклів та циклу почитання святих (первоапостолів Петра і Павла).

Середа і п'ятниця

Середа і п'ятниця як дні посту присутні в церковній традиції більш-менш від IV ст. У ранній церковній традиції їх трактували як своєрідні зупинки (statio) – призадуми над стражданнями і смертю Христа протягом тижня, а неділю – як святкування Воскресіння. Приблизно такий самий вимір вони мають у сучасній візантійській традиції: середа і п'ятниця є днями пам'яті животворящого хреста Господнього.

Строгі пости

У літургійному році Церков візантійської традиції є кілька днів, у які вірних заохочують до особливого чування в пості (в ідеалі – без жодної їжі й пиття) як приготування до прийдешнього свята (*Навечір'я Різдва, Богоявлення)* або й у саме свято (*перший день Посту*, *Велика п'ятниця*, *Воздвиження*, *Усікновення голови Йоана Хрестителя*).

Дні особливих заупокійних молінь

У складі тижневого кола богослужінь кожна субота є днем поминання усопших. Все ж серед усіх субот літургійного року сучасна візантійська літургійна традиція виділяє декілька як дні особливих молінь за усопших. До цих днів належать *М'ясопусна субота, субота перед П'ятдесятницею, 2-га, 3-тя, 4-та суботи Великої чотиридесятниці.*

---

[54] Див.: И. Д. Мансветов. *О постах Православной восточной Церкви*. Москва 1886; K. Holl. Die Entstehung der vier Fastenzeiten in der griechischen Kirche // *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* / вид. K. Holl, т. 2: *Der Osten.* Tübingen 1928, с. 155-203.

Повсякдень

Насправді літургійна традиція Церков візантійського обряду не знає такого поняття, як повсякдень. Кожен день літургійного календаря містить поминання одного зі святих, свято якого «світло празнують». Таким чином Церква «проповідує пасхальне таїнство у святих, які спільно з Христом постраждали і прославилися; ставить їх за приклад вірним і цим провадить їх через Христа до Отця; їхніми заслугами вимолює в Бога благодіяння».[55]

5. Паралітургійні богослужіння

Поряд із літургійними богослужіннями в кожній літургійній традиції існує своєрідна її «корекція» – паралітургійні служби. Цей літургійний феномен ще не є достатньо глибоко, всесторонньо та неупереджено вивченим. Зокрема, о. Роберт Тафт в одній зі своїх доповідей з'ясовує:

> *Відомо, що латинська Церква у травні дотримується особливих форм марійської побожності і трактує його як місяць Марії par exellence. І, ніби не можна було інакше, декотрі східні католицькі Церкви наслідують цей звичай – так, буцімто вони не мали б свого й літургійно відповіднішого «марійського» місяця, і тим демонструють цілковите ігнорування динаміки власного літургійного року.*[56]

При цьому, як це часто роблять критики латинізації, він не порушує питання щодо постання цього феномену в латинському обряді, який також має окремий цикл марійських свят. Чи не є це впровадження марійського місяця ігноруванням західною традицією її літургійного кола марійських свят, яке розвинулося паралельно на Сході і Заході? Питання стоїть, здається, набагато глибше: чому взагалі розвивається приватна побожність, незалежно де – на Сході чи Заході?

---

[55] КСЛ, 104.

[56] R. Taft. Die Liturgie im Leben der Kirche // *ContaCor* 1 (2001) 38-39.

Відповісти можна словами сестри Софії Сеник: «Яким високим не було б наше ставлення до консерватизму та традиціоналізму Східної Церкви (як і літургійної традиції взагалі), все ж треба визнати, що цей консерватизм із бігом часу і при інших обставинах став на заваді культивуванню духовності народу»[57]. Лише так можна пояснити постання в 1790 р. «Богогласника» в Почаєві.[58] Тільки тому прижився молебень і хресні дороги у час Великого посту. Більшість із цих нововведень виникли з потреби адекватно висловити віру, подяку, прошення до Бога народу, який залишився наодинці з «високою» незрозумілою традицією Церкви. Тут ідеться не лише про мову, а й також про структури, тексти, відповідність сучасності.

Щодо змісту паралітургійні богослужіння можна розподілити на декілька підгруп:

· євхаристійні: Посіщення святих тайн, Свята година;

· страсні: Хресна дорога, Пасія;

· богородичні: вервиця, маївка, «Ангел Господній»;

· святим: дев'ятниці різним святим.

Паралітургійні богослужіння є індикатором потреби перегляду літургійної спадщини під різними оглядами. Це крик люду Божого про потребу синхронізації літургійної традиції Церкви з молитовними потребами цього люду. Це крик про непрозорість літургійних структур, невідповідність текстів, потребу літургійних новотворів, які були б осмисленням візантійської традиції.

---

[57] С. Сеник. *Латинізація в Українській католицькій церкві*. Львів 1990, с. 40.

[58] *Богогласник*. Почаев 1790-1791. Про нього див.: Ю. Медведик. «Богогласник» – визначна пам'ятка української музичної культури XVII-XVIII ст. // *Записки НТШ*, т. 232. Львів 1996, с. 59-80.

Запитання до прочитаного тексту

1. Які особливості святкування Євхаристії у візантійській традиції?
2. Перелічіть та охарактеризуйте богослужіння, котрі зазвичай називають таїнствами.
3. Які богослужіння входять до добового кола і яким є їх богослов'я?
4. Які основні цикли літургійного року?
5. Що таке паралітургійні служби? Яке ваше ставлення до них?
6. Що можна і чого не можна запозичувати з інших обрядів?
7. Що ви розумієте під латинізацією? Чи існує загроза візантинізації?

VII. Храми східнослов'янської візантійської традиції

Наявність храмів як основного місця літургійної молитви у Церквах візантійської традиції не є чимось самозрозумілим. Сакральна архітектура є наслідком складних процесів розвитку богослов'я загалом і богослов'я сакрального простору зокрема. Для того, щоб увійти в дискусію щодо цих питань, спробуймо зробити кілька екскурсів у минуле.

1. Передісторія візантійського храму

Новозавітне розуміння храму

На відміну від Старого Завіту, в якому питання місця поклоніння і сакральної архітектури належать до компетенції божественного права, ні Христос, ані апостоли не дають нам приписів щодо оформлення новозавітного сакрального простору. Радше навпаки, можна відчути певну «храмову критику». Хоча Христос не відкинув старозавітне централізоване храмове богослужіння, ба навіть сам ходив на великі свята до храму, Він також дав зрозуміти, що Його прихід знаменує вихід сакрального у світ і освячення світу. Відповідь Христа самарянці біля Якового джерела: «Ані на оцій горі, ані в Єрусалимі будете поклонятися Отцеві», – принципово не передбачає поняття «сакрального місця» у його класичному значенні (Йо. 4,21-24). Місцем богослужіння в Дусі і правді є сама людина – носій Духа і правди.[1]

Тяглість такого ставлення до храмового богослужіння спостерігається також в історії мучеництва св. Стефана. Він,

[1] Екскурс про розуміння храму в період раннього християнства див.: J.-A. Jungmann. *Liturgie der christlichen Frühzeit bis auf Gregor den Grossen*. Freiburg 1967, c. 24-28.

покликаючись на призабуту біблійну традицію, нагадує ізраїльським предстоятелям «символічність» храму: «Соломон збудував Йому дім. Але не в рукотворнім Найвищий живе, як говорить пророк: Мені небо – престол, а земля – то підніжок ногам Моїм. Який дім ви збудуєте Мені – говорить Господь – або місце яке для Мого відпочинку?» (Дії 7,47-49). Суттю храму з його богослужінням у юдейській традиції, як і суттю самого вибраного народу, є передусім іконічність присутності Бога на землі, а не поділ на місця божественної «присутності» і «відсутності». Тому «храмова критика» Нового Завіту не є чимось абсолютно новим в античній свідомості, а лише нагадуванням про всюдиприсутність Бога та неможливість культової абсолютизації в усіх чи в окремих її проявах.

Де ж відбувалися богослужіння перших християн? На перший погляд може здаватися, що ранні християни провадили начебто подвійне літургійне життя. З одного боку, вони не полишили відвідування Єрусалимського храму, з іншого – храм не був місцем їхнього головного богослужіння. На святкування Вечері Господньої вони збиралися по домах, де ламали хліб (Дії 2,46). Грецький вислів «κατ'οικον» означає, що вони збиралися в особливих, придатних для богослужіння домах.[2] Це мав бути дім з великою вітальнею, котрий міг би вмістити досить людей і давав би всім можливість зручно брати участь у Господній Вечері, – щось подібне до дому, в якому вона відбулася. Як правило, вибирали кімнати, що вміщали до 20-30 осіб і були розміщені на другому чи третьому поверсі будинку.[3] І чинили християни в цей спосіб не тому, що не мали іншої можливості, а тому, що Христос казав їм робити на Його спомин так, як Він робив.

Християнські богослужбові будівлі від самого початку принципово відрізнялися від античних поганських храмів, оскільки

[2] M. Metzger. *History of the Liturgy. The Major Stages*. Minnesota 1997, с. 22-23.
[3] Там само.

їхньою основною метою було створити простір для зібрання спільноти. Античний храм, натомість, у першу чергу вважали домом Бога. Оскільки жертва була обрядом, котрий, як правило, виконували священики, присутність інших не була обов'язковою. Окрім процесій, які не передбачали перебування всередині будівлі, у дохристиянській античності, схоже, не існувало богослужінь, для яких була б підставовою присутність молитовної спільноти. Своєрідним «компромісом» був Єрусалимський храм, який передбачав подвір'я для присутності вірних і, правдоподібно, синагогу для читання Святого Письма (дехто вважає, що і для молитви). Іншими словами, в античних релігіях культова будівля відіграє першочергову роль; зібрання вірних є другорядним. У літургійній свідомості раннього християнства, натомість, зібрана спільнота є основним, а культова будівля служить лише потребам цієї спільноти.

Таке розуміння богослужіння основується на суті християнства: «Ви – храм духа живого» (2 Кор. 6,16). Зовнішня будівля є лише тінню внутрішньої будівлі, що складається з живих вибраних каменів. Тому найдавніша назва християнського храму – дім Церкви (зібрання), або просто церква. Свідомість освяченого внаслідок воплочення Христа простору досить виразно представлена в апологетичній літературі, де можна натрапити на висловлювання: «Ми, християни, не маємо храмів чи жертовників – тобто в такому значенні, як ви. Бо те, що ми маємо, є чимось зовсім іншим»[4].

Парадоксально, але саме вчення про Воплочення і необхідність його захисту стало однією з причин розвитку християнського храмового богослов'я і звернення при цьому до старозавітних писань як до основного джерела. Дискусія з гностиками, їхнє перенаголошення духовного та відкинення тілесного як ворожого Богові начала дали поштовх до пере-

[4] Мінуцій Фелікс. Octavius, 32,1.

осмислення присутності фізичного у літургійній практиці Церкви. Церква свідчила, що внаслідок таїнства Воплочення тілесне бере участь у божественному. Бог являє себе у тілі, фізичне стає місцем Божественного об'явлення. Це богословське твердження є підставовим для розуміння богослов'я християнського храму та його архітектури. Від часу Воплочення храм є не лише місцем, де збирається молитовна спільнота, – храм стає місцем, де спільнота іконічно переживає Божественне об'явлення. Форма, наповнення, поділ простору в храмі має допомагати вірним якнайкраще усвідомити факт освячення, а тому і перетворення, одуховлення фізичного через участь у таїнстві Христового воплочення.

Цей розвиток християнського розуміння храму вплинув також на оформлення богослужбового приміщення. Колись його називали домом Церкви, або просто церквою. Тобто, говорячи про будівлю, люди думали передусім про спільноту, яку єпископ чи делегована ним особа збирає для того, щоб слухати Слово Боже, молитися і творити спомин Вечері Господньої. Найперше звертали увагу на особистість, на зібрання особистостей; у єпископі та в його слові вбачали стрижень Церкви. Відтепер починають наголошувати на матеріальному жертовнику як на стрижневі спільноти чи церковної будівлі.

Сирійсько-антіохійський тип храму (= юдейський єрусалимський храм)

Розвиток церковної єрархії теж суттєво вплинув на формування храмової архітектури. У сирійських дидаскаліях можна побачити початок формування особливої єрархічно збудованої спільноти, яка потребуватиме особливого поділу храму:

> *На ваших зібраннях у святих церквах дотримуйтеся добрих звичаїв і розділяйте місця між братами і сестрами обережно й тверезо. Для пресвітерів хай буде відокремлено місце у східній частині дому, і хай між ними буде сідалище для єпископа, і хай вони сидять разом із ним.*

Далі хай вірні сидять в іншій східній частині дому. Бо належить, щоб пресвітери сиділи у східній частині дому з єпископами, далі – вірні чоловіки, а далі – жінки; так, щоб, коли ви встанете молитися, предстоятелі встануть першими, далі – вірні чоловіки, далі – жінки.

Істинно, належить вам молитись у напрямку сходу, знаючи, як написано: «Віддайте славу Богові, який іде на небеса небес до сходу» (Пс. 67(68):33).[5]

Ця перспектива побудови християнського храму закріпилась у традиції сирійсько-антіохійських церков і певним чином нагадує християнський варіант старозавітного храму з його поділом на храм священиків, храм чоловіків і храм жінок.[6] Святилище у храмах такого типу зазвичай було місцем лише для євхаристійного богослужіння.[7] Таким чином християнський храм антіохійської традиції розподілявся на чотири частини: святилище, храм для клиру, храм для чоловіків, храм для жінок. Цей варіант поділу храму присутній і в деяких (переважно західних) регіонах України, де притвор нерідко називають бабинцем – переклад грецького γυναικωνιτις – «храм жінок».[8] Часто чоловіки були відділені від жінок перегородкою, тому такі церкви передбачали два входи: із західного (для жінок) і південного (для чоловіків) боку. Цікаво, що в цьому архітектурному ансамблі не згадується про те, що ми сьогодні називаємо притвором, – місце, де мали б перебувати катехумени і каянники. Можливо, це тому, що місця для катехуменів не належали до властивої церковної будівлі, а були радше прибудовами до храму, які все ж давали змогу слухати читання, повчання і літургійні пісне-

---

[5] Metzger. *History of the Liturgy*, с. 39.

[6] S. Beggiani. T*he Divine Liturgy of the Maronite Church: History and Commentary*. NewYork 1988, с. 9-16.

[7] Цю традицію дотепер збережено у Маланкарській Церкві.

[8] Див.: А. Торонський. *Літургика гр. катол. церкви*. Львов 1894, с. 14.

співи.[9] Правдоподібно, від IV-VI ст. у храмі вірних з'являється особливе місце для перебування клиру разом із вірними – амвон, чи *віма* (або *bema*, як зазвичай уживають у західній літературі).

Сирійська віма

Найдавніші відомі віми походять із північно-західного антіохійського регіону й датуються 381 р.[10] Це підвищена підковоподібна платформа зі сидіннями і троном, орієнтована в напрямку святилища (ідеально – на схід). Згідно з археологічними даними, віма містилася точно посередині храму. Віми були лише у парохіяльних церквах, у монастирях вони невідомі. Наявність віми свідчила про те, що церква належить єпископові і він головує на богослужінні. Час розквіту вімових храмів припадає на IV-VI ст.[11]

З анонімного сирійського коментаря IX ст. дізнаємося трохи більше про наповнення віми та її значення. Вона представляє земний Єрусалим, як також і центр світу, і саме тому стоїть у центрі храму.[12] У центрі віми є стіл, котрий відображає Голготу. Під час літургії слова на цьому столі ставлять хрест і Євангеліє – знак, що Христос із неба (святилища) прийшов у Єрусалим, проповідував там євангеліє і був розіп'ятий. Трон єпископа поставлено таким чином, щоб він міг дивитися через Голготу в небо (через стіл з хрестом на ньому – у святилище). На вімі містилися теж два амвони для читання Святого Письма: ліворуч – для пророчих читань, праворуч — для Апостола та Євангелія.

---

[9] *The Testamentum Domini*: *A Text for Students, with Introduction, Translation, and Notes* / пер. G. Sperry-White [= Joint Liturgical Studies, 19]. Nottingham 1991, с. 46.

[10] Metzger. *History of the Liturgy*, с. 39. Ґрунтовне дослідження про віму та її літургійне значення див.: E. Renhart. *Das syrische Bema. Liturgisch-archäologische Untersuchungen*. Graz 1995.

[11] Пор.: Metzger. *History of the Liturgy*, с. 48-50.

[12] Renhart. *Das syrische Bema*, с. 133.

Невідомо, чи така віма була в єрусалимському храмі Воскресіння вже у часи Етерії (вона говорить про сидіння єпископа), але було певне місце для сидіння під час літургії слова та під час богослужб добового кола, засвідчене не лише для антіохійської традиції. Згадки про місце для сидіння під час читань знаходять у ранніх документах візантійської традиції.[13] Ще сьогодні таке сидіння єпископа у центрі храму вірних відбувається на архиєрейській Літургії та на утрені Великої суботи (т. зв. єрусалимській); на останній воно досить точно відповідає описаній структурі.[14]

Віма як архітектурний елемент храму є цікавою ще й тому, що її традиція продовжує жити у Церквах візантійської традиції. До XVII ст. в українських церквах Галичини можна було побачити круглий чи напівкруглий амвон посередині церкви, з котрого, як приписували устави, треба було виголошувати прокімени й читання. Окрім того, і сьогодні ще у церквах Західної України, Східної Словаччини, Румунії та Угорщини можна побачити приблизно посередині церкви тетрапод – чотирикутний стіл із хрестом та іконою на ньому, а подекуди і з Євангелієм.[15]

Навіть якщо ця літургійна архітектура та обряди УГКЦ і не трактуються тепер у їхньому властивому значенні, все ж існує можливість, відновлюючи літургійне благочестя відповідно до закликів II Ватиканського собору, відновити забуту традицію. На пастирську важливість такого місця у храмі особливо вказує Хуан Матеос у своїй праці про розвиток візантійської літургії:

---

[13] Х. Матеос. *Розвиток візантійської літургії*. Львів 2008, с. 32-33.

[14] Пор. там само.

[15] Пор.: M. Kunzler. *Archieratikon. Einführung in Geist und Gestalt der bischöflichen Liturgie im byzantinischen Ritus der griechisch-katholischen Kirche der Ukraine*. Paderborn 1998, с. 313-314.

Платформа посередині церкви, що називається амвон, або віма, навколо якої стояли люди, допомагала створити спільноту між вірними і клиром. У цій початковій частині Літургії (літургії слова) немає помітної різниці між єпископом, священиком і вірними. Всі потребують чути слово Боже і очиститись ним. Літургія, здається, хоче подати нам важливу науку про те, що в цій початковій частині всі, незалежно від достоїнства чи отриманих свячень, є рівними стосовно особистої потреби повчання словом Божим та очищення перед початком величного таїнства євхаристійної жертви. Саме тому деякі старі документи вказують, що єпископ одягає літургійний одяг лише на освячення, коли клирики вступають до святилища як вибрані служителі, після того, як сповнилося це очищення.[16]

Простір як літургійний вираз: візантійський базилікальний тип храму (собор Святої Софії)

Легалізація християнства і його визнання офіційною релігією у Візантійській імперії було новим викликом для переосмислення літургійного використання храмів. Як і Константинополь, що був збудований як взірець християнського міста, його головний храм – Свята Софія – мав стати і справді став взірцем християнської сакральної архітектури.[17] Роль цього собору для розвитку літургії Церков візантійської традиції неможливо переоцінити. Собор, зведений на руїнах базиліки константинівської епохи, був освячений патріархом Миною 27 грудня 537 р. у присутності імператора Юстиніана. Прокопій Кесарійський захоплено розповідає про свої пережиття у цьому храмі:

Коли ти увійдеш туди, щоб помолитися, то усвідомиш, що це твориво не вченості чи таланту людини, а Бога, і як тільки розум

---

[16] Матеос. *Розвиток візантійської літургії*, с. 32-33.

[17] R. Taft. The Liturgy of the Great Church: An Initial Synthesis of Structure and Interpretation of the Eve of Iconoclasm // *Dumbarton Oaks Papers* (далі – *DOP*) 34-35 (1980-1981) 47.

звернеться до Бога, то відразу ж переноситься на небо, знаючи, що він не далекий від місця, яке сам вибрав, але в надзвичайно чудесний спосіб втішається ним.[18]

У свідомості візантійських імператорів християнська Візантійська імперія є земним втіленням небесного порядку, а храм Святої Софії – божественної Премудрості – іконою небесного Царства. Особливо це богослов'я згодом розвинув Максим Ісповідник.[19] Старозавітний храм був унікальний і неповторний, а Свята Софія мала стати зразком для всіх інших церков міста та для соборів у цілій імперії.

Храм Святої Софії абсолютно гармоніював із літургійним життям столиці тодішнього християнства і керувався чітко означеною архітектурною містагогією. Нартекс[20] був призначений для довшої антифонної псалмодії богослужінь добового кола, після якої спів трьох антифонів зосереджувався довкола величного амвона у просторій центральній наві; вхід клиру у святилище, натомість, позначав найважливішу частину кожного богослужіння – дияконські прошення та завершальні священичі молитви з кінцевим благословенням.

Усе богослужіння Святої Софії визначалося ідеєю переживання Царства Божого, яке в ідеології Візантійської імперії ототожнювалося з нею. Візантійська імперія є образом Царства Божого на землі, а літургія є маніфестацією цього Царства. Кожне богослужіння починалося виголосом: «Благословенне царство Отця, і Сина, і Святого Духа», вказуючи цим на те, що у святкуванні богослужіння уприсутнюється Царство Боже.

---

[18] *Procopii Caesariensis opera omnia*, т. 4 / вид. J. Haury, G. Wirth. Lipsiae 1964, с. 6, 10, 14.

[19] *PG* 91, шп. 687-710.

[20] Щодо призначення нартексу див.: C. Strube. *Die westliche Eingangsseite der Kirchen von Konstantinopel in justinianischer Zeit. Architektonische und Quellenkritische Untersuchungen* [= Schrift zur Geistesgeschichte des östlichen Europa, т. 6]. Wiesbaden 1973.

Отець Роберт Тафт окреслив це так: «У літургійному таїнстві час перетворюється у подію, в одкровення Царства Божого».[21]

Структури основних щоденних богослужінь побудовані таким чином, щоб Церква могла досвідчити всю історію спасіння від сотворення до есхатологічного завершення. У притворі співали вісім антифонів – відгомін семиденного творіння, доповненого восьмим днем його відновлення. Восьмий день бере початок у Воплоченні й запечатується пасхальним таїнством. Саме тому, за Симеоном Солунським († 1429), при вході у храм співають пісню трьох отроків.[22]

З входом у храм починається участь вірних у пасхальному таїнстві, літургійно представленому співанням трьох малих антифонів. Важливою особливістю цієї частини богослужіння було перебування клиру разом із вірними у межах єдиного літургійного простору.

Під спів трисвятого літурги входили у святилище, відкриваючи тим прохальну частину богослужіння. У цій процесії вірні переживали досвід Церкви, поєднаної з ангельськими хорами[23] у прохальній молитві за світ. Цей вхід, згідно з о. Шмеманом, є образом входу в Царство Боже.[24] Вся Церква входить у божественну сферу, поєднана зі священичою молитвою Христа, і бере участь у спасінні світу. Святкуючи, Церква вбачає у цьому літургійному дійстві свою отриману внаслідок пасхального таїнства Христа честь невісти Христової, участь у божественному житті, вознесення до життя у Царстві Божому.[25] Таким чином у третій частині

---

[21] Taft. The Liturgy, с. 135.

[22] Пор.: Saint Symeon of Thessalonike. *Treatise on Prayer: An Explanation of the Services Conducted in the Orthodox Church* / пер. H. Simmons. Brookline 1984, с. 83-84).

[23] Пор.: P. Plank. Das Trishagion: Gotteslob der Engel und Zankapfel der Menschen // *Kirche im Osten* 35 (1993) 111-125.

[24] Пор.: А. Шмеман. *Евхаристия. Таинство Царства*. Париж 1988, с. 61-66.

[25] Пор. там само, с. 62.

богослужіння вірні літургійно беруть участь в есхатологічній дійсності спасіння.

2. Сучасна архітектура храмів візантійської традиції

Структура, зовнішній і внутрішній вигляд та назви частин сучасних храмів далекі від єдності та самозрозумілості. Такий стан речей склався також і тому, що протягом століть поєднувалися різноманітні форми обох традицій – антіохійської і візантійської.

Залишки антіохійської архітектурної традиції

Підручники з літургіки кінця XIX – початку XX ст. все ще містять згадки про «чотиридільний» тип храму, засвідчений у згаданих вище сирійських дидаскаліях. Зокрема, у «Літургіці» Торонського попри загальну тридільну схему храму – притвор, храм вірних і святилище – наголошується на тому, що сам храм вірних складається з двох частин: наосу (ναος), де стоять вірні, та архітектурно виокремленої через підвищення частини, яка має три назви: хор (χορος), крилос (від гр. κληρος) або пресвітерій (presbyterium, від гр. πρεσβυτερος), тобто місце, в якому мали б перебувати клирики.[26] Посередині хору, чи пресвітерія, містився амвон, з якого клирики – священик, диякон, читець і співець – виголошували відповідні їхньому літургійному служінню частини. Амвон з часом було переміщено з центру пресвітерія ближче до солеї – підвищення, на якому стоїть іконостас. У сучасних храмах це розрізнення між храмом вірних і пресвітерієм практично нівельоване, воно збереглося переважно лише у катедральних храмах.

Ще одною вказівкою на антіохійські витоки сучасної літургійної архітектури церков візантійської традиції є трактування

[26] Див.: Торонський. Літургика, с. 14.

західної частини храму – притвору. У згаданому творі Торонський вказує як на давнішу традицію на розподіл вірних у храмі, згідно з яким жінки стояли в західній частині храму, тобто у притворі, який, правдоподібно, через це й отримав назву бабинець, чи гінеконіт. Цей термін для окреслення західної частини церкви є технічним і побутує, зокрема, серед дослідників дерев'яної сакральної архітектури; на нього можна натрапити також у творах класиків української літератури.[27] Сучасні дослідники літургії радше уникають цього терміна, використовуючи для означення західної частини храму типово візантійський термін притвор (προναος) і трактуючи його у типовому для візантійської архітектури значенні: місце для таїнства хрещення, де в давнину могли також перебувати до початку Літургії Жертви катехумени, енергумени та каянники.

Зовнішній вигляд храмів візантійської традиції

Зовнішня архітектура сучасних храмів у Церквах візантійської традиції позначена різноманіттям символічних трактувань літургії пізньовізантійської епохи. В основі храму можуть лежати такі геометричні фігури, як чотирикутник (корабель), коло (досконалість), восьмикутник (восьмий день) або хрест. При цьому храм може бути однонавний або поєднувати кілька нав, залежно від величини та архітектурного задуму. Східні нави храмів або лише центральна з них зазвичай завершуються заокругленням – апсидою. Принаймні центральна нава храму вірних завершується куполом. Залежно від архітектурної структури, куполів у храмі може бути один чи кілька, число їх зазвичай непарне і підпорядковане певному символічному значенню. Один купол – символ єдності Бога, три

[27] Наприклад: «В церкві було повнісінько. В правім притворі стояли чоловіки та парубки, в лівім діди, на середині – малі хлопці, а в бабинці – молодиці та дівчата» (І. Нечуй-Левицький. *Твори в чотирьох томах*, т. 2, Київ 1956, с. 268).

куполи – Пресвятої Трійці, п'ять куполів – Христа і чотирьох євангелистів, сім куполів – семи святих таїнств і т. д.

На відміну від західної сакральної архітектури, яка схильна інтегрувати дзвіницю в ансамбль церкви як одну з її веж, візантійська традиція передбачає її радше як окрему, не злучену з храмом будівлю.

Внутрішній склад храму візантійської традиції та його наповнення

Як уже було сказано вище, сучасний храм візантійської традиції є тридільним і складається з притвору, храму вірних і святилища.

А) Притвор

Притвор слугує своєрідним передпокоєм візантійського храму. Він є передусім місцем очікування на властиве богослужіння. Зокрема, коли йдеться про звершення таїнств християнського втаємничення чи таїнства подружжя, вірні, які його приймають, а також особи, котрі їх супроводжують, очікують тут на священика, який виходить їм назустріч. У притворі також мали б відбуватися екзорцизми та різні очищувальні обряди з требника.

У богослужіннях добового кола давні церковні устави передбачали притвор як місце вступної псалмодії вечірні та утрені (Пс. 103, шестипсалм'я та катизми). Окрім цього, притвор був місцем молитви т. зв. «малих часів» у монашому уставі. Сучасний звичай виходу на литію у притвор пов'язаний з традицією звершення у притворі хрещення. Давні візантійські формуляри вказують, що вечірня у Константинополі завершувалася походом до хрестильниці або до *скевофілакії*, де зберігали мощі святих. У сучасних храмах візантійської традиції хрестильниця часто є частиною притвору.

На західній стіні притвору нерідко можна побачити зображення страшного суду або розп'яття. Воно має вказувати хрис-

тиянам, які виходять із храму, на їхню відповідальність за поширення християнства у світі й на ціну того, що світ має надію на спасіння.

Б) Храм вірних

Центральну частину храму називають навою (ναος). У сучасній візантійській традиції нава храму поділяється на ліву (для жінок) і праву (для чоловіків), відповідно до іконічного зображення Богородиці і Христа на головних намісних іконах іконостасу. Крилоси у сучасних храмах візантійської традиції радше символічні й призначені скоріше для співочих хорів, ніж для клиру, який більшість часу євхаристійного богослужіння та богослужінь добового кола перебуває у святилищі.[28] Архітектурну особливість храму вірних становить аналой (αναλογιον) чи тетрапод (τετραποδιον) – столик або підставка, на якій лежать ікона та хрест для вшанування їх вірними перед богослужінням і після нього. Перед тетраподом також відбуваються таїнства хрещення і миропомазання, вінчання та більшість церковних освячень і благословень. Зазвичай, коли храм відвідує архиєрей, місце тетрапода займає архиєрейський амвон з його катедрою, що може вказувати на те, що в давнину тетрапод був частиною пресвітерію, а почитання ікони та хреста (який, до речі, зазвичай є ручним хрестом для благословення) є залишком давнього звичаю отримання особистого благословення з руки єпископа. На правдоподібність такого припущення може вказувати також сьогоднішня традиція утрені Великої суботи (т. зв. Єрусалимської утрені), за якою перед святим гробом, на якому лежить плащаниця, ставлять сидіння для клиру та столик. Це дуже нагадує давню східносирійську віму.

Стіни храму вірних зазвичай оздоблені іконами, які, згідно з храмовим ансамблем і вибраним покровителем храму

[28] Винятками є архиєрейські богослужіння, де частково збереглася давня традиція сидіння посеред церкви чи принаймні у просторі перед іконостасом.

візуально розкривають історію спасіння. Центральним іконографічним ансамблем храму є іконостас, який, залежно від величини храму і спроможності спільноти, може мати один або кілька рядів ікон. Основні ряди іконостасу:

а) намісний ряд: *ікона св. Миколая, ікона Богородиці, ікона Христа, ікона храмового свята.* Намісний ряд ікон доповнюють зображення на трьох дверях іконостасу: святих, царських (зображають *свято Благовіщення* та *чотирьох євангелистів*) та дияконських (зображають *святих перводияконів* або *архангелів*);

б) ряд 12 великих свят літургійного року: *Різдво Пресвятої Богородиці, Введення у храм Пресвятої Богородиці, Благовіщення Пресвятої Богородиці, Різдво Господа нашого Ісуса Христа, Богоявлення Господнє, Стрітення Господнє, Преображення Господнє, Вхід Господній у Єрусалим, Вознесення Господнє, Зіслання Святого Духа, Успення Пресвятої Богородиці, Воздвиження Чесного Хреста;*[29]

в) апостольський ряд;

г) пророчий ряд.

Під намісними іконами можуть також зображатися старозавітні сцени. Іконостас зазвичай увінчується іконою розп'яття з молінням (δεισις).

Іконостас до певної міри є місцем поєднання святилища з храмом вірних, хоч, як виглядає, більше належить до святилища, оскільки стоїть на солеї (лат. solium – престол).

Окрім стінопису та іконостасу, візантійська традиція знає також переносні ікони, які називаються хоругвами. Їх використовують передусім у процесійних богослужіннях.

Хоч амвон – округле або квадратне підвищення, з якого виголошують Євангеліє і проповідь – у давнину належав до

[29] Щодо історії та особливостей феномену 12 свят літургійного року див.: С. Битбунов. *Двунадесятые праздники: Историко-литургическое описание*. Москва 2011.

пресвітерія, в архітектурі сучасної візантійської традиції він став практично невіддільним від солеї і як такий може трактуватись за частину святилища.

Питання місць сидіння для вірних у контексті архітектури церков візантійської традиції не є легким. Історичні свідчення про сидіння чи стояння під час літургійних богослужінь інколи досить суперечливі. Сучасна практика у церквах балканських країн більше схильна до впровадження лавок у храмі вірних, натомість візантійська традиція східнослов'янських країн більше схильна обмежити місця сидіння для вірних лише лавками для старших і немічних, виходячи з того, що основною поставою на літургійній молитві є стояння.

B) Святилище

Святилище у більшості світових релігій – це основна частина храму, і його центром у церквах візантійської традиції є престол. Зліва від престолу зазвичай міститься проскомидійник – стіл для приготування дарів перед звершенням Євхаристії. Справа інколи може стояти ще один стіл – ризниця.

Престол, відповідно до пізньовізантійських літургійних трактувань, є символом самого Христа, тому він покритий кількома покровами, відповідно до одягу, який носили у часи Христа: катасарка (гр. κατασαρκα – натільник) та індитіон (від гр. ινδυω – одягати). Поверх цих покривал на престолі зазвичай кладуть антимінс (гр. αντιμηνσιον) – хустину із зображенням покладення Христа у гріб, у яку вшито мощі святих, та ілитон (від гр. ειλυσσω – завивати) – хустку, в яку загортали антимінс. На антимінсі також зберігають губку для згортання освячених Дарів у чашу.

На престолі зазвичай є дарохранительниця для зберігання освячених Дарів для причастя хворих, євангеліар і напрестольний хрест.

У центральній апсиді святилища міститься т. зв. «горне сідалище» – катедра для єпископа та співслужителів. Над горним

сідалищем міститься також запрестольна ікона, на якій зображено храмове свято. Між престолом і горним сідалищем у церквах візантійської традиції зазвичай можна побачити також запрестольний хрест із зображенням розп'яття, семисвічник як символ семи таїнств Церкви, що стали можливими завдяки хресній жертві та воскресінню Христа, а також рипіди – опахала із зображенням херувимів, які вказують на те, що літургія є участю в постійному небесному ангельському служінні.

У святилищі, чи радше у ризниці, зберігають також літургійний посуд для звершення євхаристійного богослужіння, святих таїнств та богослужінь добового кола. Зокрема для звершення Євхаристії Церкви візантійської традиції використовують *чашу*, *дискос*, *ложечку*, *спис (копіє)*, *покрівці* та *воздух* – більший покрівець для накривання святих Дарів.

Для звершення таїнств християнського втаємничення є мирниці, в яких зберігають святе миро, освячене митрополитом чи патріархом у Великий четвер, а для таїнства вінчання існують особливі вінці – образ доброго звершення шляху ісповідництва любові Христової.

Рання Церква досить обережно ставилася до використання у своєму богослужінні кадильних жертв, оскільки кадило часто вживали для виявлення лояльності у дохристиянській римській державі. Утім, від IV ст. як на Сході, так і на Заході все ж можна побачити використання кадіння як важливої частини богослужінь добового кола. Тому до літургійного посуду належать також кадильниці, призначені для спалювання тиміаму. Кадило в літургійній традиції візантійських Церков має подвійне значення. Це і принесення жертви Богові, і виявлення честі Божих синів вірним, яких священик також кадить під час літургійних богослужінь.

3. Святоотцівське трактування символіки храму

Починаючи від хрещальних містагогійних катехиз і аж до трактатоподібних творів Середньовіччя, візантійська Церква розвинула особливий символічний стиль пояснень свого богослужбового життя, а з ним і значення окремих частин храму.[30] Такий стиль пояснень символіки візантійського храму, утвердившись у поіконоборчу добу, й далі підтримується як основний у православних і католицьких Церквах візантійської традиції. Через відхід від коментарів, спрямованих на тлумачення функціональних особливостей храму, особливо в період літургійної дезінтеграції візантійської традиції, створилася дещо споглядальна богословська модель інтерпретації храмового простору.[31]

Згідно зі святоотцівським ученням, поняття «храм» пов'язане з кількома містичними образами та парадигмами. У творах авторів екзегетичної літургіки візантійська Церква являє «образ Бога» і «Первообраза».[32] Вона – «образ і подоба світу в його цілісному складі, видимих і невидимих творінь»[33]. Храм – це «земне небо, в якому живе і перебуває пренебесний Бог»[34], простір церкви містить «божественний дім»[35].

---

[30] Н. Макар, свящ. Символика христианского храма // *Труды Киевской духовной академии* (Москва 1999/2) 135-151.

[31] Там само.

[32] Максим Исповедник. Тайноводство. О том, чего символами служат действия, совершаемые по чину Св. Церкви в богослужебном собрании (литургии) // *Писания Св. отцев и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения*, т. 1. Москва 1855, с. 303.

[33] Там само, с. 304. Також у: Симеон Солунский. Разговор о святых священнодействиях и о таинствах церковных // *Писания Св. отцев и учителей Церкви*, т. 2. Москва 1856, с. 183; його ж. О божественном храме и о служащих в нем // *Писания Св. отцев и учителей Церкви*, т. 3. Москва 1857, с. 10.

[34] Герман, Патриарх Константинопольский. Последовательное изложение служб и обрядов, и тайное умозрение о значении их // *Писания Св. отцев и учителей Церкви*, т. 1, с. 357.

[35] Там само, с. 358. Див також: Симеон Солунский. Разговор о святых священнодействиях, с. 176.

Пояснюючи символічну структуру храму, християнські письменники подають різні варіанти її трактування. Багато коментаторів богослужіння (Софроній Єрусалимський, Максим Ісповідник, Симеон Солунський) говорять про дводільний храм, що складається з храму вірних і святилища, видимого, долішнього світу і духовної сфери буття.[36] Інколи говорять і про троїчний поділ храму, на образ Тройці, та причасну єрархію небесного і земного творіння.[37] У вченні Симеона Солунського церква поділяється на притвор – земну частину храму, храм вірних – небо, та святилище – наднебесне.[38] Це тлумачення безперечно виходить із традиції Святої Софії, де літургія була символом причастя всієї історії спасіння, від сотворення до відкуплення і есхатологічного передсмаку Царства Божого.

Внутрішній простір святилища поділяється на кілька символічних частин і включає різні священні речі. Відповідно до небесної сфери, форма святилища має бути півкругла. У тлумаченні Софронія Єрусалимського купол святилища є образом «першого неба», тоді як купол над рештою храму являє «видиме небо», запалені свічники якого символізують зорі.[39] Конха – образ вифлеємської печери.[40]

Отож, християнський храм – не лише архітектурна споруда, предмет естетичної насолоди, він – ікона цілого всесвіту, і основне його призначення – підносити ум людини до дослі-

---

[36] Софроний, Патриарх Иерусалимский. О божественном священнодействии // *Писания Св. отцев и учителей Церкви*, т. 1, с. 268; Максим Исповедник. Тайноводство, с. 305; Симеон Солунский. Разговор о святых священнодействиях, с. 193.

[37] Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии // *Писания Св. отцев и учителей Церкви*, т. 1, с. 9-260.

[38] Симеон Солунский. О божественном храме и о служащих в нем, с. 11.

[39] Софроний, Патриарх Иерусалимский. О божественном священнодействии, с. 268.

[40] Симеон Солунский. Разговор о святых священнодействиях, с. 193.

дження таїнства Бога та створеного Ним всесвіту, котрий складається з двох світів – видимого і невидимого.[41]

Очевидно, що такі споглядальні коментарі не можуть бути єдиними і визначальними у трактуванні християнського храму, оскільки вони часто не звертають уваги на саме богослужіння, яке наповнює храм і для якого він є допоміжним.

Християнський храм є передусім домом Церкви. Місцем, де спільнота вірних збирається для молитовного єднання з Господом. Це означення вирізняє храм з-поміж інших споруд і ставить перед ним особливі виклики. Храм повинен бути образом Церкви, іконою єднання Бога і людей, створеною життям, стражданнями і воскресінням Господа нашого Ісуса Христа. У молитвах на освячення храму збереглося це давнє церковне передання. Храм у них іменується «домом, небу подібним», образом «житла Божого», і освячується храм на «образ святішої Церкви, тобто самого тіла нашого, яке є храмом Божим і членами Христа, як сказав апостол Павло». Храм є іконою містичного Тіла Христового, місцем Богоявлення у світі.

Саме тому архітектуру храму обов'язково треба розглядати в контексті молитовної традиції, якій служитиме цей храм. Архітектура сповнюється літургійною традицією, але вона також дає можливість трактувати традицію. Лише в гармонійному поєднанні літургійних текстів, священнодій і літургійного простору розкривається молитовна віра Церкви. Дослідження храмової архітектури може навіть вказувати нам на цінні літургійні традиції, які було втрачено внаслідок історичних, політичних чи інших обставин. Зокрема, історія амвона чи тетрапода дає нам змогу побачити цінну традицію співслужіння клиру і вірних, а можливо, і знайти шляхи її відновлення й особливим чином вказати на дію Христа у Його Церкві через Його Слово.

---

[41] Л. Успенский. Символика храма // *Журнал Московской Патриархии* (Москва 1958/1) 47-57.

«У Христовій Церкві все двоприродне – і духовне, і матеріальне. Матеріальне безпосередньо доступне нашим відчуттям. Духовне ж відкривається за допомогою символіки».[42] Тому богослов'я і символіка християнського храму мають так само зберігатися і передаватися, як це є з правдами віри.

Символіка, однак, не повинна перетворитись у символізм, бо інакше нашому християнству загрожує небезпека перетворення у символічне християнство. Тому перед церковною архітектурою сучасності стоїть велике завдання створити можливості для повноти літургійної традиції. Архітектура храму не має спонукати вірних і клир до скорочень чи до зосередження на найнеобхіднішому, – навпаки, вона повинна спонукати до щораз інтенсивнішого пережиття Христового таїнства спасіння, бо це є завданням Церкви як Тіла Христового.

Знаменними є слова святителя Філарета на посвячення храму:

> *Храм є домом молитви. Молитва живе в ньому. В інших місцях вона подорожує, певні – відвідує, ще інші її шукають, від ще інших, навіть прикликану, її відганяють житейська балаканина та метушня; тут, у храмі, вона живе, тут кожен може її знайти, і якщо бажаною є та молитва, котра доходить до Бога, то тут, у храмі, вона особливо бажана, бо тут вона особливо наближається до Бога, бо дім молитви є також домом Божим.*[43]

Запитання до прочитаного тексту

1. Яким було ранньохристиянське розуміння сакральних приміщень?
2. Чому храм Святої Софії у Константинополі став зразком для решти храмів Візантійської імперії?

---

[42] Успенский. Символика храма, с. 47.

[43] Святитель Филарет (Дроздов). Беседа на обновление храма на месте погребения усопших, 1857 г. // його ж. *Избранные труды, письма, воспоминания*. Москва 2003, с. 503-504.

3. Якими є головні особливості храмів сирійської традиції і чи вплинули вони на структуру українських храмів?
4. Чим віма є важливою для розуміння перебігу візантійської літургії?
5. Вкажіть на особливості притвору у візантійській традиції.
6. Що міститься у храмі вірних?
7. Як виглядає святилище храмів сучасної візантійської традиції?
8. У чому полягає святоотцівський підхід до пояснення символіки храмового простору?

VIII. Літургійний одяг у Церквах візантійської традиції

Кожен, хто хоч раз відвідав літургійне богослужіння в котрійсь із традиційних християнських Церков, міг одразу ж зауважити різницю між клиром і вірними передусім за зовнішнім виглядом. Клир і всі ті, які входять у святилище, зазвичай вбрані особливим чином, відрізняючись своїм одягом від решти вірних. Отож у цьому розділі спробуємо зробити огляд літургійних риз священнослужителів Церков візантійської традиції.

Як і в більшості випадків, що стосуються вивчення історії та богослов'я літургії, літургійний одяг Церков візантійської традиції досліджений досить слабо. Питань щодо походження та значення окремих частин літургійного одягу, як і їх літургійного вжитку на окремих богослужіннях, набагато більше, ніж обґрунтованих відповідей. Зазвичай дослідниками цієї сфери були західні вчені, які звертали увагу передусім на розвиток літургійного одягу в римській традиції і лише з перспективи порівняльної літургіки звертались до витоків та значень літургійного одягу візантійської традиції.[1] Одним із винятків з цього правила слід вважати працю Никодима Шнабеля, який поставив собі за мету всебічно розглянути літургійні ризи візантійської традиції і, знаходячи відповідники у римській традиції, зробити їх історію та богослов'я доступнішими для західного читача.[2]

---

[1] Одним із базових досліджень у цій царині залишається праця німецького дослідника Йозефа Брауна. Див.: J. Braun. *Die Liturgische Gewandung im Occident und Orient: nach Ursprung und Entwicklung, Verwendung und Symbolik*. Freiburg i. Br. 1907. Початкові історичні дослідження виконав теж проф. О. Дмитрієвський, див.: А. А. Дмитриевский. Богослужебные одежды священно-церковно-служителей // *Руководство для сельских пастырей* (Киев 1903/22) 122-131; (1903/23) 145-156; (1903/24) 165-174.

[2] N. Schnabel. *Die liturgischen Gewänder und Insignien des Diakons, Presbyters und Bischofs in den Kirchen des byzantinischen Ritus*. Würzburg 2008.

Загалом головні етапи розвитку літургійного одягу можна порівняти з історією богослов'я храму. Літургійний одяг початково не відрізнявся від звичайного одягу громадян Римської імперії. Подібно до розвитку храмового богослов'я, через глибше переосмислення участі матерії у божественному завдяки таїнству Воплочення, можливість появи та розвитку особливого літургійного одягу глибоко закорінена в розумінні служіння священства як іконічного зображення Церкви, сповненої Христової присутності. І так само, як у випадку художнього оформлення храмів, на зовнішній вигляд літургійних риз візантійської традиції суттєво вплинув факт розуміння літургійної традиції візантійської Церкви як сповнення у Візантійській імперії Царства Божого на землі.

«У Христа зодягнулися»

У книжці «Літургія Церкви» о. Міхаель Кунцлер виводить логіку розуміння літургійного одягу з біблійного образу людини, позбавленої благодатного одягу богоспілкування.[3] Людина усвідомила необхідність одягу лише після гріхопадіння, коли побачила, що стала нагою через гріх. Тому вона постійно творить новий одяг, намагаючись передусім зрозуміти себе. Одяг – частина людської необхідності самовиразитися, а не лише намагання захистити тіло від холоду, спеки чи інших життєвих небезпек. З іншого боку, тлінний і рукотворний одяг також є постійним нагадуванням про втрачену божественну несотворену благодать, якої людина повинна шукати через постійне навернення до Бога.

Відновлення богоспілкування відбулося через воплочення і спасительну діяльність Христа, тому вже Новий Завіт говорить про відновлення кожного вірного через участь у Христі як про *зодягання у Христа* (2 Кор. 5,14). У хрещенні людина знову відновлює первісний благодатний одяг, *зодягаючись у Христа*.

[3] М. Кунцлер. *Літургія Церкви*. Львів 2001, с. 188 і далі.

Світлий одяг хрещеників якраз і є образом цього вдягання, відновленням благодатного богоспілкування.

За Кунцлером, саме хрещальний одяг стає основним літургійним одягом християн, який доповнювався додатковими державними відзнаками, що вказували на відповідний священичий уряд.[4]

Літургійний одяг у Церквах візантійської традиції укладений таким чином, що, за ступенем священства – від піддиякона до єпископа, кожен наступний ступінь, до певної міри зберігаючи одяг попереднього, має додаткові, відповідні саме цьому ступеневі літургійні елементи. Тож спробуємо розглянути літургійні ризи у Церквах візантійської традиції від дияконського до єпископського сану в історичній і богословській перспективах. Висвітлюючи історичні й термінологічні питання, опиратимемося передусім на згадане вище дослідження Никодима Шнабеля.

1. Літургійний одяг диякона

До літургійного одягу диякона належать стихар, орар і нарукавники.

Стихар[5]

Хоч основний літургійний одяг диякона в літургійних книгах зазвичай називають стихарем і молитви, які мовить диякон при одяганні стихаря, відповідають тим, які мовить священик і єпископ,[6] усе ж зовнішньо, а також призначенням дияконський стихар суттєво відрізняється від священичого і єпископського.

---

[4] Кунцлер. *Літургія Церкви*, с. 89-190.

[5] Гр. στιχαριον, στιχαρι, στοιχαριον, також αντεριον, ζοστικον, εσοραζον.

[6] «Душа моя радіє в Господі, бо він одягнув мене в ризу спасіння і одежею веселості приодів мене, немов на жениха, поклав на мене вінець і, як невісту, прикрасив мене красою» (пор.: *Архиєратикон*. Торонто 1988, с. 17-18, *Священна і божественна літургія святого отця нашого Йоана Золотоустого*. Торонто 1988, с. 9).

Дияконський стихар, який у літургійних коментарях також називають дальматикою[7], через його зовнішню подібність до дияконських дальматик у римському обряді, на відміну від священичого та єпископського стихаря, є верхнім одягом диякона. Зазвичай дияконський стихар виготовляють з того самого матеріалу, що й орар і нарукавники, подібно як у випадку верхнього одягу священика і єпископа – фелона і сакоса. Дияконський стихар, так як це основний літургійний одяг, набагато більше оздоблений, ніж священичий чи єпископський. Зазвичай на спині він прикрашений хрестом, а з боків та довкола дияконські та єпископські стихарі мають смуги, які називають «στιχοι» (лінії) або «ποταμοι» (ріки). Стихарі священика та єпископа шиють переважно зі звичайного білого полотна і прикрашають не так багато, як дияконський, оскільки вони є спіднім літургійним одягом.[8]

Стосовно походження терміна «στιχαριον» одностайності немає. Найправдоподібнішим виглядає припущення, що назва цього літургійного одягу походить від ліній (στιχοι), які прикрашали дияконський та єпископський стихарі. Іншими словами, від яких стихар міг отримати свою назву, можуть бути στιχιον (хітон) або εστηκε (утверджений). Останнє вказувало б на перебування в тому, хто носить стихар, божественної благодаті.[9] Припущення о. д-ра Федоріва про можливе походження назви стихаря від літургійних стихів, які співці виконували під час богослужіння,[10] здається досить неправдоподібним.

---

[7] Н. Шнабель небезпідставно вважає дияконський стихар своєрідним проміжним варіантом між альбою і дальматикою в римському обряді. Див.: Schnabel. *Die liturgische Gewänder*, с. 18.

[8] У традиції Російської Православної Церкви їх також називають підризниками.

[9] Schnabel. *Die liturgische Gewänder*, с. 20-21.

[10] Ю. Федорів. *Пояснення церковних богослужінь і святих тайн*. Львів 2006, с. 27.

Щодо світського походження стихаря, то більшість учених схильні вважати, що тут ідеться ні про що інше, як про античну туніку чи хітон. Вона також пережила певні модифікації в часи християнської античності: від спіднього одягу, який початково навіть не передбачав рукавів, аж до перетворення його на зламі III ст. у верхній одяг – дальматику.[11]

Історичних свідчень про стихар як типово літургійний одяг немає аж до часів св. Йоана Золотоустого. Схоже, що він перший згадує про використання стихароподібних одеж в антіохійській літургійній традиції, називаючи їх «χιτονισκος».[12] Усе ж, як припускає у своїй книжці о. Міхаель Кунцлер, можуть бути підстави вважати, що використання стихарів як літургійного одягу має початок у хрещальних одежах. Це припущення підтверджує також факт, що початково стихарі в багатьох християнських традиціях були білого кольору, навіть якщо їх прикрашали кольоровими лініями – стихами.

Орар[13]

Орарем називають частину літургійного одягу диякона, подібну до пояса чи шалі, що зазвичай звисає двома кінцями спереду і ззаду на лівому плечі диякона чи піддиякона. Існує кілька способів його носіння у східнослов'янських Церквах візантійської традиції:

а) короткий орар, який чіпляють на ліве плече так, що він звисає спереду і ззаду;

б) звичайний орар, із двома способами опоясування:
- обв'язують орар таким чином, щоб передній його кінець, опоясуючи тіло попід праве плече, спадав спереду з лівого плеча (цей спосіб використовують для звичайного ходу богослужіння);

[11] Schnabel. *Die liturgische Gewänder*, с. 21-23.

[12] Там само, с. 23.

[13] Гр. ωραριοω, οραριον, ουραριον.

- обв'язують стихар так, щоб, опоясавши живіт, схрестити його на спині та на грудях, пустивши кінці ораря спереду під утворений ним пояс (так зав'язують орар диякони на Божественних літургіях від Отченашу до кінця причастя та піддиякони протягом усього богослужіння);

в) подвійний орар інколи використовують диякони на архиєрейських літургіях; він складається з двох зшитих під кутом коротких орарів, і його носять протягом усього богослужіння за першим способом опоясування звичайним орарем.

Орар переважно оздоблюють зображеннями хрестів або написом «Свят, свят, свят» по всій його довжині.

Щодо походження терміна «орар» (гр. ωραριον) та його початкової літургійної функції, то однозгідності немає.[14] На думку різних дослідників, термін може походити як із латинської, так і з грецької словесності. Більшість схиляється до того, що орар походить від латинського «orare» (молитися). Це вказувало б на функцію диякона як літургійного церемоніарха, котрий своїм орарем «регулює» хід богослужіння, вказує вірним і предстоятелю час, коли вони мають говорити чи діяти. До такої інтерпретації також підходило б грецьке слово «ωρα» (час, година) або подібне до нього латинське «hora» (година). Грецьке «ωρα» також може означати «догляд, піклування, забезпечення», тоді орар вказував би радше на прахристиянську функцію диякона як помічника, служителя. Іншим терміном може бути також грецьке слово «οραω» (дивитися), що підкреслювало б іще одну з літургійних функцій диякона – опікуватися вірними у храмі, щоб не створювалися безлади (прикладів такої діяльності диякона, особливо в час константинівської Церкви, більш ніж достатньо). Ще одним джерелом

[14] Див.: Schnabel. *Die liturgische Gewänder*, c. 31-32.

походження терміна «орар» можна вважати грецьке «ωραιζω» (прикрашати), що вказувало б на нього просто як на прикрасу досить бідного своїм виглядом білого стихаря.

Щодо початкового літургійного використання ораря, то більшість науковців погоджується, що він є стилізованим для літургійного вжитку рушничком, яким витирали уста причасників (звідси ще одна можлива етимологія цього слова – від латинського «os, oris» = «рот»).[15]

Орар є суто дияконським елементом літургійного одягу; його не вживають ні священики, ні єпископи. Цікаво, що накладання ораря в сучасному обряді не супроводжується жодною молитвою.[16]

Нарукавники[17]

Нарукавниками в літургійній традиції візантійських Церков називають виготовлені з того самого матеріалу, що й стихар, орар диякона чи літургійний одяг священика або єпископа, зав'язки для зазвичай широких рукавів стихаря. Їх роблять у формі зрізаного конуса, і основним призначенням нарукавників є стиснути широкі рукави стихаря для того, щоб

---

[15] Див. там само, с. 32. Пор. також: «Слово орар походить з латинського os, oris (уста, лице) і означає рушник для витирання лиця. У житейському побуті, з якого орар взятий для церковного вжитку, у знатних людей був звичай носити на плечах подібні рушники для витирання лиця. У Сирії ще в кінці 19 ст. носили такі рушники. Найвірогідніше пояснення, чому орар засвоєний дияконами: щоб цим рушничком вони витирали уста тим, що приступають до чаші зі св. Кров'ю. Разом з тим із дуже древнього часу орарі служили і для того, щоб подавати знаки до молитви (лат. orare). У найдавніші часи орарі були саме рушниками, а потім стали полосами» (Ієромонах Онуфрій. Історія розвитку священного одягу // *Літургіка УКУ* (liturhika.blogspot.com).

[16] У грецькій рукописній традиції від XVI ст. було два стихи на одягання ораря: або «Свят, свят, свят Господь Саваот, повне небо і земля слави Твоєї» (Іс. 3,6), або «Хто хоче бути більший між вами, хай буде всім слугою» (Мт. 20,26; Мр. 10,43). У грецькому єратиконі 2004 р. стоїть другий варіант. Див.: В. Печатнов. *Божественная литургия в России и Греции. Сравнительное изучение современного чина*. Москва 2008, с. 54.

[17] Гр. επιμανικια, επιμανικα, υπομανικια, υπομανικα, μανικια.

священнослужителю було зручно виконувати рухи при звершенні передусім євхаристійного богослужіння.

Як термін це слово є калькою грецького επιμανικια – «те, що одягають на руки».

Натомість щодо його початкового походження існують різні думки. Сам феномен у контексті літургії в письмових та візуальних джерелах з'являється досить пізно (не раніше XII ст.). Найправдоподібніше, нарукавники розвинулись із початково художнього оформлення – смужок на рукавах стихарів. Зокрема, на прикладі коптійських тунік можна прослідкувати розширення смужок, починаючи від VI ст.[18]

Можливо, поштовхом для розвитку нарукавників став також розвиток чину проскомидії і причастя з використанням малих частиць, які вкладали в чашу й подавали ложечкою, а така традиція у візантійському обряді виразно засвідчена аж у середині XII ст.[19] Такий спосіб поводження з євхаристійним хлібом і причастям вимагав особливої уваги до рукавів стихаря, що, ймовірно, і призвело до утворення нового елемента літургійного одягу священнослужителів.

2. Літургійний одяг священика

Літургійні ризи священика – це стихар, епітрахиль, пояс, нарукавники та фелон. Оскільки стихар та нарукавники священика мають те саме значення і походження, що й дияконські, тут розглянемо окремо лише епітрахиль, пояс та фелон.

Епітрахиль[20]

Епітрахилем (досл. «нашийник») називають частину літургійного одягу священнослужителів, подібну до шалі, яка звисає двома рівними кінцями спереду. Кінці візантійських

---

[18] Див.: Schnabel. *Die liturgische Gewänder*, с. 41-42.

[19] Див.: Р. Ф. Тафт. Византийская причастная лжица: обзор фактов // *Библиотека Якова Кротова* (krotov.info).

[20] Гр. επιτραχηλιον, περιτραχηλιον, πετραχηλι, φακεωλιον, φακιολιον.

епітрахилів зазвичай скріплені спереду таким чином, щоб залишити місце лише для надягання їх через голову. Традиційно епітрахилі оздоблені сімома рівнораменними хрестами по всій їх довжині, хоч існують також інші способи оздоблення епітрахилів, наприклад іконами євангелистів, інших святих або євангельських подій. Епітрахиль – єдиний літургійний одяг священика, без якого він зазвичай не звершує богослужінь, а на щоденних богослужіннях добового кола епітрахиль є єдиним літургійним одягом, який священик надягає.

Термінологічних проблем із цим словом немає; воно, як і у випадку нарукавників, вказує на своє походження – означує щось, що накладають на шию. Також у випадку терміна φακιόλιον йдеться ні про що інше, як про пов'язку, котру накладали на шию. Деякі дослідники вважають епітрахиль священичим «відповідником» дияконського ораря, який у латинській традиції все ще залишається у вигляді не зшитої докупи шалі – столи.

Щодо часу впровадження цього літургійного одягу священиків сказати щось точно дуже важко. Перші доступні свідчення про літургійне вживання епітрахиля походять із поіконоборчого періоду, хоча деякі науковці вважають, що його могли використовувати вже у VII ст.

Пояс[21]

Літургійний пояс, який священик одягає після стихаря й епітрахиля, засвідчений у двох варіантах: а) простіший, із зав'язкою у вигляді шнурків та б) складніший, з використанням часто мистецьки оздоблених защіпок.[22]

Як і епітрахиль, літургійний пояс у письмових літургійних джерелах з'являється не раніше поіконоборчого періоду. У пам'ятках візуального мистецтва його шукати годі: форми верхнього одягу священика – фелона – просто ховали його під

[21] Гр. ζωναριον, ζωνη, ζοστηρ.

[22] Див.: Schnabel. *Die liturgische Gewänder*, c. 53.

собою. Стосовно впровадження його у літургійну сферу існує гіпотеза, що він міг увійти туди разом з активнішою участю монашества в літургійному житті Церкви, бо ж якраз із монаших джерел відома практика скидання зі себе пояса під час богослужінь як символ повної відкритості до святих таїнств.[23] Правдоподібнішим, однак, є припущення, що пояси під час літургії використовували більше з практичних міркувань, подібно до нарукавників, – щоб полегшити рухи священнослужителя при звершенні богослужінь, зокрема й для притримування епітрахиля. Відсутність пояса в літургійному одязі диякона можна пояснити тим, що функцію цього елемента виконував орар, яким практично обв'язували верхній одяг.

Фелон

У візантійській літургійній традиції фелоном називають верхній літургійний одяг священика. Він нагадує накидку з вирізом спереду для вільних рухів руками. Крій фелона відрізняється в різних Церквах візантійського обряду. Існує два основних типи візантійських фелонів – «російський», особливістю якого є цупкий високий комір, і «грецький», який вільно лежить на плечах. Своєю чергою фелони «грецького» типу можуть бути довгими, які покривають спереду тіло по довжині рук, середніми, які покривають руки до половини (такі найчастіше використовують в УГКЦ), і короткими,[24] які покривають тіло на рівні грудей (такі фелони часто використовують у сербських церквах).

Загальним «законом» літургійного використання фелона в богослужіннях візантійського обряду є наявність літургійних читань, тобто вжиток на святкових богослужіннях, які передбачають повний літургійний одяг задля їх урочистості.[25]

---

[23] Див. там само, с. 55.

[24] Не плутати з т. зв. «короткими фелонами» нижчого клиру.

[25] Винятком є богослужіння Шостого часу у Великий піст, яке, хоч і передбачає читання, але не задля урочистості, а як катехитичний елемент.

До XV ст. у грецькій Церкві, а в російській подекуди аж до часів Петра I, фелон був також звичайним верхнім одягом єпископів, незалежно від їхнього адміністративного статусу. Від XI ст. грецькі патріархи мали привілей носити особливий вид фелона, т. зв. πολυσταυριον, або ж хрещатий фелон. Уже в XII ст. такі фелони мали право носити й митрополити Кесарії, Ефесу, Солуні та Кориту, а також πρωτος святої гори Афон.[26] У сучасній практиці, за якою верхнім одягом єпископів став сакос, хрещаті фелони часто вживають також і священики, зокрема якщо йдеться про ігуменів монастирів чи настоятелів важливих парохіяльних церков.

Варто зазначити, що фелон початково не був літургійним одягом лише священиків та єпископів, його використовували для всього клиру, за винятком дияконів. Залишком такої традиції був досить недавній звичай надягати свічконосцям т. зв. «малий фелон». У Греції до XIV ст., а у слов'ян до XVI ст. свічконосці, читці та співці використовували «малі фелони» на богослужіннях. Згодом їх замінили на дияконський стихар.

Слово «фелон» у грецьких літургійних джерелах має чи не найбільше різних способів написання.[27] Шнабель пояснює таку термінологічну різноманітність запозиченням із латинського *paenula*, яке вживали на означення дорожнього плаща – античного греко-римського верхнього одягу конусоподібної форми.[28] Щодо географічного походження фелона

---

[26] Див.: Schnabel. *Die liturgische Gewänder*, c. 61-62.

[27] Фелон (гр. φελονιον, φαιλονιον, φελωνιον, φαιλωνιον), фелоні (гр. φελονι, φελονη, φαιλονι, φελωνη), фелоніс (φελονης, φελωνης, φαιλονης, φαιλωνης), фелініон (φεληνιον), фенолiон (φενολιον, φαινολιον, φενωλιον, φαινωλιον), фенолі (φαινολη), іфелоніон (υφελωνιον). Див.: Schnabel. *Die liturgische Gewänder*, c. 59. Термін «φελονης» зустрічається у Другому посланні апостола Павла до Тимотея (4,13).

[28] Schnabel. *Die liturgische Gewänder*, c. 59. Є також інша гіпотеза походження терміна «фелон», а саме від грецького слова «φαινω» – «сяю». Фелон – сяючий.

серед науковців немає однозгідності. Одні вважають, що він прийшов із Греції в Рим, інші – навпаки. Різноманіття грецьких термінів є радше аргументом на доказ запозичення його з латинського світу.

Окрім візуальних пам'яток IV та V ст., з яких можна здогадуватися про літургійне використання фелонів, однією з перших документальних згадок є «Історія» Германа Константинопольського (VIII ст.). З IX ст. існує багато зображень літургійного використання фелонів, до того ж, як вказує Шнабель, у тому вигляді, в якому вони збереглись у західній традиції. Виглядає, що сучасний візантійський крій фелону є елементом пізнішого розвитку.[29]

3. Літургійний одяг єпископа

Літургійними ризами єпископа є стихар, епітрахиль, пояс, нарукавники, набедреник, сакос, панагія, хрест і мітра. Як і щодо священичих риз, тут розглянемо лише ті, про які ще не згадували попередньо.

Набедреник

Говорячи про набедреник, маємо на увазі ромбоподібний картонований шмат тканини, приблизно 30x30 см, із петлею, яку єпископ одягає через голову на ліве плече так, щоб він звисав із правого боку при бедрі. Звідси походить і його назва – набедреник (гр. επιγονατιον або υπογονατιον).

Найправдоподібніше, ця частина літургійного одягу єпископа походить від літургійного рушника енхірія (гр. εγχειριον – «те, що тримають у руці»), згадки про який маємо аж до XII ст.[30] Достовірних відомостей про можливе використання

---

[29] Існує також протилежна гіпотеза, згідно з якою західний крій є пізнішим розвитком. Див.: A. Flüeler. Formwandel der Kasula // *Liturgisches Jahrbuch* 7 (1957) 153.

[30] Див.: Schnabel. *Die liturgische Gewänder*, c. 70-71.

цього літургійного рушника, чи радше хустини, немає; можливо, його роль у візантійській літургії подібна до сучасної ролі ручних хустин в інших східних Церквах – для використання при дотику до святих речей, особливо до хреста, яким благословляють вірних, чаші, дискоси та ін.

Енхірій уперше згадується у VIII ст. в «Історії» Германа, а про його видозміну в набедреник можна говорити орієнтовно від XII ст. Першим зображенням енхірія, правдоподібно, є фреска XI ст. із базиліки в Торчелло біля Венеції, на якій видно затканий за пояс одним із кінців рушник, що звисає до коліна.[31] Сучасний вигляд і вживання набедреника засвідчені достатньо добре у літургійних джерелах після XIII ст.

Приблизно від XV ст. набедреник починають використовувати як нагороду для відзначення священиків.[32]

Сакос

Як уже сказано вище, звичайним верхнім літургійним одягом єпископів початково був фелон. Сакоси з'являються поряд із фелонами як єпископський одяг приблизно з XIII-XIV ст.

Ведучи мову про сакос, маємо на увазі Т-подібний верхній одяг, з отвором для голови та защіпками з обох боків. Хоча слово «σακκος» зустрічається в Євангелії від Матея (11,21) й означає там покаянний одяг – волосяницю, нинішній верх-

---

[31] Schnabel. *Die liturgische Gewänder*, c. 72. Існує також інша гіпотеза щодо походження набедреника. Йдеться про запозичену з військового вжитку імператорську відзнаку: εγχειριον походить від εγχειριδιον, яким означали ніж або кинджал. Згідно з іншою гіпотезою, набедреник міг бути сумочкою для енхірія чи для тексту проповіді, яку єпископ мав виголошувати, проте це могло би бути радше поясненням виникнення палиці, яку вживають поряд із набедреником у Російській Православній Церкві. Див. там само, с. 73-75.

[32] Детальніше про нагороди див.: А. А. Дмитриевский. Историко-археологические сведения о знаках отличий, жалуемых священным лицам черного и белого духовенства // *Руководство для сельских пастырей* (Киев 1902/8) 209-220; (1902/9) 247-256.

ній одяг єпископа, правдоподібно, не має з ним нічого спільного. Єпископські сакоси виводять свою назву радше від слова «саґум», яким, поряд із «χλαμυς», означали далматську туніку, чи просто дальматику. Інакше складно пояснити подібність єпископського сакоса до дальматики, а також той факт, що єпископські сакоси, на відміну від античних, завжди були дорого оздобленими, що аж ніяк не пасує покаянному одягові. Як зазначає у своєму дослідженні Шнабель, «саґум» використовували як святковий одяг у Галлії, Германії та Ліґурії, подібний одяг носили також римські імператори.[33]

Докладно не відомо, як сакос увійшов у літургійний вжиток візантійської Церкви. Щодо цього існує дві протилежних гіпотези:

а) імператор подарував патріархові свій сакос;

б) імператор створив собі одяг на кшталт літургійної дальматики.

«Примирити» цих дві гіпотези можна, якщо взяти до уваги факт, що візантійські імператори могли виконувати в літургії функції піддияконів чи дияконів. Значить, як диякон імператор мав право носити дальматику; а як імператорський одяг, її багато оздоблювали. Отож багато оздоблена імператорська дальматика стала одягом головного літургійного служителя – патріарха.

У кожному разі, від XI ст. є свідчення про право константинопольського патріарха носити сакос в особливо важливі літургійні свята, такі як Пасха, Різдво та П'ятдесятниця. Від XIII ст. право носити сакос було надано кільком митрополитам, а до XVII ст. це право надавав єпархіальним архиєреям лише константинопольський патріарх, причому при співслужінні з ним аж до XVIII ст. єпископи не мали б одягати сакос, а лише фелон.[34] Згідно зі сучасною практикою, всі єпископи мають право носити сакос.

---

[33] Див.: Schnabel. *Die liturgische Gewänder*, c. 81-83.

[34] Там само, с. 86-87.

Молитва на одягання сакоса подібна до молитви на одягання фелона: «Архиєреї Твої, Господи, зодягнуться в правду, і преподобні Твої вельми радітимуть завжди, нині і повсякчас, і на віки віків»; але архиєрей при одяганні сакоса мовить ще й такі слова: «Намісникові воїни, прийнявши на судилищі Ісуса, зібрали на Нього пребагато вояків. І, роздягнувши Його, зодягли Його в багряницю. І, сплівши вінок із тернини, поклали на Його голову, і тростину дали в Його правицю».

Омофор

Поряд із сакосом та панагією омофор є унікальним єпископським одягом, який не може носити священик.

Омофор – довга (до 4 м) шаль, прикрашена п'ятьма хрестами. Єпископ накладає омофор на плечі таким чином, щоб його кінці, огорнувши шию навколо, спадали спереду і ззаду. Омофор для єпископа є приблизно тим самим, чим є орар та епітрахиль для диякона і священика, – його основною видимою відзнакою.

Візантійський обряд знає два види омофора – великий (описаний вище) і малий, який подібний до короткого епітрахиля, що з'являється не раніше XVII ст.[35]

Етимологічно омофор[36] (гр. ωμος + φερω) означає «те, що носять на плечах». Інколи його називають також «παλ(λ)ιον» від латинського «pallium». У своєму дослідженні Шнабель зазначає, що в давнину цей літургійний одяг етимологічно вказував на причетність його носія до пастирства чи священства: περιβολαιον της ιεροσυνης = «накидка священства», επισκοπικη δορα = «єпископське руно», ποιματικη δορα = «пастирське

---

[35] Щодо цього див.: R. F. Taft. Toward the Origins of the Small Omophorion // *Ecclesiam edificans: A 70 éves Keresztes Szilárd püspök köszéntése* / ред. I. Ivancsó. Nyíregyháza 2002, с. 25-37.

[36] Гр. ωμοφοριον, ωμοφορτιον, μαφοριον, μαφορτιον = «той, який носять на плечах».

руно».[37] З огляду на це донедавна омофори виготовляли тільки з овечої вовни.

З 12 теорій походження омофора найправдоподібнішою виглядає та, згідно з якою омофор є суто церковним винаходом, який, щоправда, міг взоруватися і на якісь світські зразки.

Як єпископський одяг омофор уперше засвідчений у V ст. Згідно з Ісидором Пелусійським, усі східні єпископи на соборі в Нікеї 325 р. носили омофор. Накладання омофора означало прийняття єпископом його пастирського служіння, а зняття омофора – зречення єпископства. Як суто літургійний одяг омофор представлений у канонах IV Константинопольського собору, згідно з якими ніхто з єпископів, окрім патріарха Константинопольського, не мав права носити омофор поза літургією.[38]

Панагія і нагрудний хрест

Поверх омофора єпископ надягає панагію (або й дві) та нагрудний хрест. Як зазначає у своєму дослідженні Шнабель, вони не належать до літургійних одеж у стислому значенні цього слова, оскільки єпископ може носити їх також поза літургією.[39]

Панагією[40] називають медальйон овальної форми із зображенням Богородиці чи Ісуса Христа. Використання таких предметів (частіше з терміном «εγκολπιον») у християнському контексті засвідчене вже в античний час, це слово вживається на означення християнських амулетів. Термін «παναγια», а також «επιτραπεζα» частіше використовували для енкольпій, у які було

---

[37] Див.: Schnabel. *Die liturgische Gewänder*, c. 94.

[38] Там само, c. 98-99.

[39] Там само, c. 108.

[40] У греків на означення панагії використовується два терміни – εγκολπιον та παναγια. У нас термін «енкольпіон» уживають радше щодо нагрудного хреста.

вкладено мощі або частицю євхаристійних дарів,[41] звідси походить і назва «παναγια» – найсвятіше. З цього огляду ймовірно, що панагія могла бути одним зі способів транспортування євхаристійних дарів до хворих. Оскільки «παναγια» є звичним літургійним терміном, який уживають у молитвах до Богородиці, на енкольпіях, природно, зображали також Богородицю.

Нагрудний хрест має приблизно ту саму історію, що й панагія. Його теж могли використовувати для зберігання і транспортування реліквій та євхаристійних дарів. Цікаво, що єпископський нагрудний хрест, але не панагія, використовується для відзначення священиків.

Згідно зі Шнабелем, звичний спосіб носіння панагій та нагрудного хреста в сучасній грецькій традиції такий:

1) патріарх носить дві панагії та нагрудний хрест;
2) митрополит – панагію та нагрудний хрест;
3) єпископ – панагію;
4) ставрофор (священик, який має право носити єпископський нагрудний хрест) – нагрудний хрест.[42]

Відповідно до літургійних книг УГКЦ, кожен єпископ мав би надягати дві панагії та нагрудний хрест.

Мітра

Головним убором при звершенні літургійних богослужінь є мітра.[43] Говорячи про мітру, маємо на увазі подібний до імператорської корони головний убір, увінчаний зверху хрестом, а з чотирьох боків прикрашений іконами.

Грецьке слово «μιτρα»[44] початково означало конусоподібну пов'язку для голови, але в поетичній мові могло також озна-

---

[41] Детальніше про євхаристійне почитання у східних Церквах див.: Р. Тафт. Существует ли почитание святой евхаристии на христианском востоке? // Р. Ф. Тафт. *Статьи*, т. 1: *Литургика.* Омск 2010, с. 422-447.

[42] Див.: Schnabel. *Die liturgische Gewänder*, с. 107-108.

[43] А. А. Дмитриевский. Митра: Историко-археологический очерк // *Руководство для сельских пастырей* (Киев 1903/11) 297-310.

[44] Також κορωνα, στεγανος.

чати вінець чи корону.[45] У літургійному вжитку це чи не найпізніший елемент богослужбового одягу єпископа. У часи Вальсамона носити мітру було виразним привілеєм лише патріарха Александрійського. У візантійській літургії носити мітру почали не раніше часів занепаду Візантійської імперії. Як і стосовно інших літургійних риз, привілей носити мітру поширився спочатку від патріарха на митрополитів, а відтак і на решту єпископів, причому до XVIII ст. при співслужінні з патріархом єпископи не мали права одягати мітру, подібно як і сакос та панагію.

Мітра, поряд із набедреником та нагрудним хрестом, належить до елементів єпископського одягу, якими відзначають священиків. Різниця між єпископською і священичою мітрою полягає в тому, що остання не прикрашена хрестом зверху.

4. Літургійний одяг єпископа: спроба містагогійної катехизи

У певному сенсі служитель є іконою спасенної Христом через хрещення людини, яка під час літургії входить у присутність Бога і постає у всій її наново віднайденій первісній красі. І саме літургійний одяг допомагає унаочнити цю невидиму духовну зміну, якої ми набуваємо через хрещення і скріплюємо дарами Святого Духа та можливістю літургійного єднання з Господом.

Літургійний одяг зображає духовну невидиму дійсність. Він є знаком даної через хрещення нової благодаті, що перевищує первісну. *Зодягаємося* у самого Христа. Цей одяг стає виражальним засобом нової реальності віри, здобуванням первісних шат Несотвореної Благодаті, якою є сам Бог. Погляньмо коротко на молитви, котрі супроводжують одягання риз єпископом, щоб краще уявити собі це на конкретному прикладі.

---

[45] Schnabel. *Die liturgische Gewänder*, c. 117.

Одягання стихаря – прямої, без талії, не дуже широкої сорочки з довгими і вузькими зверху донизу рукавами – супроводжується такою молитвою: «Нехай радіє душа твоя в Господі, бо Він одягнув тебе в ризу спасіння й одежею веселости одів тебе; немов на жениха, поклав на тебе вінок і, як невісту, приоздобив тебе красою, милостивий Бог наш, якому слава нині, і повсякчас, і на віки віків». Стихар є образом хрестильної одежі, одежі повернення, втраченої через переступ чистоти і святості. Зодягнувшись у цей одяг, яким є сам Христос, і перебуваючи в ньому, людина сповнюється радістю спасіння. Мир і радість є плодами нашого перебування у Христі, і вони є також основою нашого богослужіння в Новому Завіті.

За словами о. Александра Шмемана, християнство є радістю, оскільки воно народжує щасливу людину. Знання про Бога у Христі, про Христа, про Духа Святого, знання про «значення життя», знання про Христову перемогу, знання про вічне життя, про те, що смерть знищена цією перемогою, дає нам підставу радіти. В оновленій Христом у хрещенні людині відновлюється її первісна краса і слава. Оновлена людина подібна до подружжя, в якому чоловік і жінка, його і її найкращі властивості поєднуються й актуалізуються в новому одному тілі, з'єднаному Христом.

Але Господь не лише оновлює людину через хрещення. Він теж забезпечує людину своєю благодаттю, щоб ця оновлена людина могла добре виконувати роботу, до якої вона покликана. Це дуже гарно висловлено в молитві на надягання епітрахиля: «Благословенний Бог, що зливає благодать свою на архиєреїв своїх, як миро на голові, що спливає на бороду, бороду Арона, що спливає на краї одежі його». Господь дає нам свою благодать з надлишком, так, щоб ми могли ділитися нею з іншими. Прийнявши її, подібно до Арона, який був речником Мойсея, треба передавати її ближнім.

Посилаючи своїх учнів на проповідь у світ, Господь наділяє їх силою для сповнення цього священного завдання. Він не

залишає нас наодинці з проблемами світу і ставить нас понад звичайними людськими потребами. «Благословенний Бог, що перепоясує тебе силою і вчиняє бездоганною дорогу твою, що скріпляє ноги твої, немов у оленя, і на висотах ставить тебе», – так звучить молитва на надягання єпископського пояса.

В усіх наших досягненнях і твореннях наших рук саме Господь є Тим, хто направляє наші руки і ними чинить величні діла. Тому й у молитві на надягання нарукавників йдеться саме про Господню силу і дію в нашому житті та задля нашого спасіння: «Правиця Твоя, Господи, прославилася силою; права рука Твоя, Господи, знищила ворогів, і величністю Своєї слави Ти погубив супротивників, завжди, нині і повсякчас, і на віки віків. Руки Господні сотворили тебе й укріпили тебе; нехай Господь урозумить тебе і ти заповідей Його навчишся».

Особливим старанням архиєрея є проповідування Слова Божого і поширення його по всьому світі. Якраз тому і дається йому особливий одяг – набедреник, котрий означає меч духовний – слово Боже. Ним він повинен перемагати сумнівні вчення і проповідувати правдивого Бога: «Припояши меч твій до бедра твого, сильний красою твоєю і добротою твоєю; натягни лук і наступай, і пануй задля істини, лагідности і справедливости, а десниця твоя поведе тебе до перемоги».

Цю думку продовжує й молитва на одягання верхнього одягу архиєрея – сакоса: «Архиєреї твої зодягнуться в правду, і преподобні Твої вельми радітимуть», про яку вже йшлося докладніше в попередньому пункті цього розділу.

У літургійному дійстві архиєрей постає перед нами як «образ Сина Божого, що залишив дев'ятдесят дев'ять овець на горах і пішов відшукати одну, що загубилася; знайшов її і, взявши на свої рамена, приніс її до Отця за своїм бажанням», як про це говорить молитва на надягання омофора.

На груди архиєрей надягає дві панагії і хрест, які символізують сердечне оновлення людини Духом Божим, готовність усім серцем дбати про діла Христа-Царя, не покладатися лише

на свої сили, але в молитві ділитися з Богом тим, чим ти живеш і що для Його прослави твориш: «Серце чисте нехай створить у тобі Бог і духа правого нехай обновить у нутрі твоєму... Нехай серце твоє розповість лагідне слово, щоб ти говорив про твої діла цареві». Хрест є унаочненням самовідречення і готовності йти за Христом: «Коли хто хоче йти за мною, нехай відречеться себе, – сказав Господь, – візьме свій хрест і йде за мною».

Людина – первосвященик видимого всесвіту – кличе все створіння, щоб воно разом із нею прославляло Бога. І саме тому архиєрея вінчають особливим головним убором – мітрою, кажучи при цьому: «Славою і честю Ти увінчав його, Боже, а на його голову Ти поклав вінець з дорогоцінного каменю, славу і величність Ти покладеш на нього, бо Ти благословитимеш його довготою днів». Прослава Божа виносить нас поза себе і підносить понад жалюгідність нашого смутку і страждання. Вона ставить Бога в центр нашого життя. Незважаючи на нашу нікчемність, фізичну чи моральну, незважаючи на наші життєві потреби і переживання, що тяжать над нами, Церква, братерство у Христі, кличе нас найперше до радості у Господі, що є більша за всі наші пережиття.

Все те, що дається архиєрееві, а в його особі – також усім вірним Христової Церкви, дається не як особистий дар для власного задоволення, а як дар для цілої Церкви і світу. Світло проповіді нашого життя має світити «перед людьми, щоб вони бачили добрі діла і прославляли Отця, що є на небі», як про це гарно каже молитва на передавання архиєрееві свіч для благословення.

Архиєрей на літургії є образом кожного християнина, який стоїть перед обличчям Бога і віддає своє життя Йому на служіння. Цей образ кожного разу, коли ми його бачимо, має спонукати нас до правдивого життя у Христі і до проповіді Його Небесного Царства.

Запитання до прочитаного тексту

1. Чому існує особливий літургійний одяг?
2. Якими є ризи диякона і яке їхнє значення?
3. Якими є особливі ризи священика?
4. Чи можна стверджувати, що єпископські ризи є копією імператорського одягу?
5. Що спільного між «орарем», «епітрахилем» та «омофором»?
6. Якими елементами єпископського одягу можуть нагороджувати священиків?
7. Як ризи єпископа можуть допомогти у розумінні того, що відбувається під час богослужіння?

IX. Основні жанри візантійської піснетворчості

Візантійський обряд виділяється серед інших християнських обрядів саме багатоманітною й різножанровою піснетворчістю.

Пласти сучасного текстуального репертуару у візантійській піснетворчості можна розпізнати, знаючи певні формотворчі засади візантійських богослужінь добового кола та етапи розвитку літургійної піснетворчості, тому, перед тим як робити висновки щодо сучасного вигляду й функціонування цих літургійних піснеспівів, доречними будуть тут короткі екскурси в минуле.[1]

1. Історичний огляд розвитку літургійної піснетворчості

Ранньохристиянська свобода піснетворчості (I-IV ст.)

Хоча більшість науковців давнини намагалися побудувати досить просту схему виникнення християнської піснетворчості як подальшого розвитку старозавітної псалмотворчості, сучасні дослідники ставляться до такого твердження досить обережно. Сьогодні ми знаємо, що Псалтир у ранній Церкві використовували радше як пророчу книгу, призначену передовсім для читання і пояснення, ніж як літургійний «співаник».[2] Якщо псалми і використовували як літургійний текст, то досить обмежено, у вигляді своєрідного антифонного хребта для тро-

---

[1] Монографічне дослідження щодо рецепції візантійської піснетворчості в українській культурі див.: Ю. Ясіновський. *Візантійська гимнографія і церковна монодія в українській рецепції ранньомодерного часу*. Львів 2011.

[2] Див.: П. Бредшоу. Щоденні молитви християн у І столітті // «*Світло єси, Христе*»: *Богослужіння добового кола. Антологія досліджень* / упор. Е. Квінлан, В. Рудейко. Львів 2012, с. 56.

парів-приспівів.[3] Натомість поетичні твори небіблійного походження, принаймні до початку христологічних суперечок IV ст., були досить популярними.[4] Щобільше, вони були настільки улюбленими і поширеними, що викликали спротив радикально налаштованого монашества. Звичайно, ці твори потребували вишколених хорів, які захоплювали вірних естетичною красою слова та співу, що своєю чергою сприймалося монашеством як зрада заповіді євангельської простоти й убогості.[5]

Sola scriptura – ранньовізантійський варіант (IV-V ст.)

Переосмислення літургійної піснетворчості відбулося в IV ст. через христологічні суперечки. Це був період боротьби за термінологічну точність, коли краса слова й музики мала поступитися точності сповідницького літургійного тексту. Звичайно, не всюди і не однаково проходили дуже радикальні трансформації літургійних текстів, та все ж, принаймні локально, мали місце тотальні заборони використання в літургії текстів небіблійного походження. Зокрема, одна з постанов Лаодикійського собору забороняє використання в літургії текстів небіблійного походження і, перелічуючи книги Святого Письма обох Завітів, дає одне з найраніших свідчень біблійного канону.[6] Правдоподібно, саме в цей час, і то в катедральних церквах, з'являються такі радикально біблійні жанри християнської літургії, як прокімен – піснеспів, який

---

[3] Докладніше про це у: Х. Матеос. Псалмоспів у візантійському обряді // «*Світло єси, Христе*» / упор. Е. Квінлан, В. Рудейко, с. 287-311.

[4] Детальніше щодо цього у: Ф. Гумилевский. *Исторический обзор песнопевцев и песнопения Греческой Церкви*. Санкт-Петербург 1902, с. 147-150. Також див.: М. Скабалланович. *Толковый типикон*, т. 1. Киев 1910, с. 115-118.

[5] Див.: Скабалланович. *Толковый типикон*, т. 1, с. 243-244.

[6] 59-й канон Лаодикійського собору (364 р.) зазначає: «Не належить у церкві читати псалми не освящені чи книги, не означені правилом, а лише в правилах означені книги Старого та Нового Завіту». Див.: Synod of Laodicea (4th Century) // *New Advent* (www.newadvent.org).

складається виключно з біблійних текстів, де навіть славослов'ю (*Слава Отцю, і Сину, і Святому Духові нині і повсякчас і на віки віків*), як небіблійному елементу, немає місця.[7] Дослідники т. зв. «співаної служби» центральної катедри Візантійської імперії – Святої Софії у Константинополі – неодноразово наголошували на скупості піснетворчості саме в цій літургійній традиції. Відсутність або ж скупість літургійної поезії в таких випадках надолужували музичним виконанням.[8] Співоче виконання коротких приспівів до антифонів у константинопольській церкві Святої Софії було дуже вишуканим з огляду на літургійну музику.[9] Слід зауважити також, що для антифонів рідко використовували всі вірші якогось конкретного псалма, а вибирали лише ті, які підходили до того чи іншого свята, або у тих випадках, коли псалми були досить короткими.[10] Типовою кількістю псалмічних віршів для прокіменів чи антифонів було чотири (якщо йшлося про малий антифон)[11] або вісім (для великого).[12] Це давало можливість зосередити більше уваги на музиці, не подовжуючи при цьому звичайний хід богослужіння.

---

[7] Х. Матеос. *Розвиток візантійської літургії*. Львів 2008, с. 17-18.

[8] Про розвиток церковної музики див.: А. Лингас. Церковное пение // *Православная энциклопедия*, т. 8. Москва 2004, с. 350-359.

[9] Щодо цього див.: A. Lingas. How Musical was the 'Sung Office'? Some Observations on the Ethos of the Byzantine Cathedral Rite // *The Traditions of Orthodox Music: Proceedings of the First International Conference on Orthodox Church Music, University of Joensuu, Finland 13-19 June 2005* / ред. I. Moody, M. Takala-Rozsczenko. Joensuu 2007, с. 217-234.

[10] Про антифонний псалтир константинопольської церкви див.: O. Strunk. The Byzantine Office at Hagia Sophia // *DOP* 9-10 (1955-1956) 175-202.

[11] Прикладами таких антифонів є сучасні антифони візантійських євхаристійних літургій.

[12] У сучасних богослужіннях візантійської Церкви такими можна вважати піснеспіви «Блажен муж» та «полієлей», які в константинопольському Псалтирі були антифонами 1-м та 63-м, відповідно. Див.: Strunk. The Byzantine Office at Hagia Sophia, с. 200-201.

Ще далі йде палестинське монашество, де побутувала думка, що не лише небіблійні тексти, а й літургійний спів не є корисним для духовного зростання тих, які прагнуть християнської досконалості.[13] Тут піснетворчі тексти, які все ж залишились у молитовних текстах лише тому, що були засвідчені у святоотцівських писаннях (наприклад, «Світло тихе»), позбавляють їхнього співочого мелодійного супроводу, впроваджуючи стихослов'я.

Згубна для літургійного благочестя традиція розвинулася саме в середовищі раннього монашества. Це ідея певного молитовного правила.[14] Псалми читали не з огляду на їхній зміст і відношення до пори дня чи року, а з огляду на певну циклічність, незалежну від решти літургійного богослужіння. Тому вечірній псалом у катизмі могли читати зранку, а ранковий 62-й – увечір і т. д. Зрозуміло, що для пустельного монашества, яке свої богослужбові, чи радше медитативні, зібрання творило без огляду на пору дня і ночі чи інших літургійних періодів, це не мало великого значення, оскільки рецитований текст був скоріше тлом для особистої молитви чи розважанням над уривком із псалма або іншого священного тексту. Роль тут відігравала кількість псалмів, які треба було вичитати за один раз.[15] Відтак ще один розвиток, який мав місце в цій добі та

---

[13] «Що стосується співу тропарів і канонів та вживання музичних мелодій, то це личить світським священикам і світським людям, щоб заманювати людей до храмів; монахам же, які живуть далеко від світського шуму, подібні речі є без хосену, а часами навіть і шкідливі, бо як рибалка ловить рибу вудкою із хробаком, так диявол з наживкою тропарів і співу вкидає у світ марнославства, людських видумок, жаги насолод, нарешті й блуду; істинно, подалі від монаха, який хоче спастися, хай буде всякий мелодійний спів» (Скабалланович. *Толковый типикон*, т. 1, с. 244).

[14] Про ставлення раннього монашества до літургійного життя Церкви див.: E. Dekkers. Were the Early Monks Liturgical? // *Collectanea Cisterciensia* 22 (1960) 120-137.

[15] Див.: Х. Матеос. Витоки часослова // «*Світло єси, Христе*» / упор. Е. Квінлан, В. Рудейко, с. 64-66.

середовищі, – це збільшення кількості початкового біблійного матеріалу та його доповнення. Єдиний на вечірні антифонно співаний Псалом 140 (див. ЛПД) доповнюють Псалмами 141 та 129 у повному обсязі, а приспів «Нехай направиться» вже не повторюють після кожного вірша псалма; те саме і з Псалмом 150 на утрені, коли кількість псалмів потроювалась за рахунок літургійної музики. Тож коли ми нині намагаємося переосмислити нашу літургійну традицію, беручи до уваги вплив пустельного монашества на розвиток візантійської літургії, необхідно пам'ятати про ставлення цього монашества до поезії та співу.

Вимушена реабілітація літургійної поезії (VI-IX ст.)

Розвиток почитання Богородиці і святих поставив перед церковною традицією нові виклики.[16] Для прослави Пресвятої Богородиці та святих необхідно було інколи сягати апокрифічних джерел, і однією з можливостей використання цієї інформації в літургійних богослужіннях було творення нових піснеспівів, які, лише дотично покликаючись на Святе Письмо, натомість використовували багатство «усного» передання Церкви. На відміну від короткої тропарної творчості періоду IV ст., кондаки Романа Сладкопівця VI ст.[17], а далі канонна[18] творчість Андрея Критського, Косми Маюмського, Йоана Дамаскина та інших є досить об'ємною і – на цьому треба наголосити – початково не передбачала поєднання з біблійними текстами.[19] Це можна побачити на прикладах літургій-

[16] Про це докладніше у: Р. Тафт. «Что Тя наречем?»: Литургическое почитание Пресвятой Девы Марии в византийской традиции // Р.-Ф. Тафт. *Статьи*, т. 1: *Литургика.* Омск 2010, с. 394-403.

[17] Н. Успенский. Кондаки св. Романа Сладкопевца // *Богословские труды*, вип. 4. Москва 1968, с. 191-201.

[18] В. Василик. *Происхождение канона (богословие, история, поэтика)*. Санкт-Петербург 2006.

[19] До прикладу, в уставах важливих древніх свят є припис не співати пісні Богородиці. Це дає змогу стверджувати, що у свята, для яких писали

них текстів давніх великих свят, для яких початково й писали канони згадані святі піснеписці. Треба також зауважити, що кондакарна чи канонна піснетворчість була передусім святковим елементом і звичайно заміняла щоденні біблійні частини.

Зростання літургійної піснетворчості і поєднання її з біблійними текстами (XI-XIV ст.)

Завдяки літургійній діяльності монастирів студитів у Константинополі та саваїтів у Єрусалимі, візантійська літургійна традиція отримала як прекрасні святкові літургійні тексти, так і не дуже якісні, призначені на щодень.[20] У цих двох великих центрах більш-менш остаточно сформувались повні кола літургійних чинів мінеї, тріоді та октоїха, причому в багатьох варіантах.[21] Не існує єдиної візантійської мінеї, тріоді чи октоїха. Окрім тих, якими користується сучасна візантійська літургійна традиція, існують цілі бібліотеки літургійних збірників, котрі вийшли з літургійного вжитку лише тому, що їх не було надруковано у Венеції у XIV ст. Вартує звернути увагу на монастир Ґроттаферрата біля Риму, літургійні тексти якого донині досить відмінні від тих, якими користуємося ми. Слід також вказати на октоїхову традицію домогилянської та досинодальної доби, яка побутувала у слов'янських Церквах і теж не повністю відповідає сучасній.

Посилення літургійної піснетворчості і поширення її на щодень все ж не витіснило щоденних біблійних елементів. Радше до об'ємного біблійного богослужбового матеріалу додавалися нові елементи, переплітаючись із ним без жодного

особливі піснетворчі композиції, біблійні пісні не поєднували з ними, а заміняли цими композиціями.

[20] Щодо цього див. огляд у: К. Керн. *Литургика: Гимнография и эортология*. Париж 1964.

[21] Див.: Р. Тафт. Почитание святых в византийской литургической традиции // Р.-Ф. Тафт. *Статьи*, т. 1: *Литургика*, с. 370-371.

огляду на зміст біблійних віршів. Із радісними віршами Псалма 150 поєднувалися покаянні стихири мучеників, а з покаянними віршами псалмів на «Господи воззвах» – радісні воскресні піснеспіви.

Хай там як, та у XVI ст. венеціанському друкареві потрапила до рук версія октоїха, початок якій було покладено, правдоподібно, у студитському монастирі Евергетіс, і саме вона ввійшла до церковного вжитку як офіційна літургійна книга Церков візантійської традиції.[22]

2. Візантійська піснетворчість у контексті візантійської літургії

Усе жанрове різноманіття візантійської піснетворчості використовується в богослужіннях добового кола, і найкращим способом його представити є схематичне окреслення цього різноманіття в контексті ходу богослужб, відповідно до основних збірників візантійської літургійної піснетворчості – октоїха, тріоді та мінеї, кожен з яких передбачає більш-менш подібний набір змінної богослужбової поезії на кожен літургійний день.[23] Взаємодію між цими збірниками у випадках їх накладань один на одного визначає типікон.

Хоча термінологія піснетворчих елементів небіблійного походження у візантійській традиції дуже розлога, усе це

---

[22] За словами одного з найкращих сучасних знавців рукописної константинопольської традиції, «сучасна "візантійська" літургія є текстом нової константинопольської редакції XI ст., яку звершують за рубриками, встановленими на горі Афон у XIV ст. в особливій редакції, створеній критським гуманістом за наказом папи римського» (S. Parenti. The Eucharistic Liturgy in the East: The Various Orders of Celebration // *Handbook for Liturgical Studies* / ред. A. J. Chupungco, т. 3: *The Eucharist.* Collegeville, MN 1999, с. 73.

[23] У літургійному вжитку Церкви ці богослужбові збірники можуть мати такі підвиди: Октоїх – великий і малий, Тріодь – постова і цвітна, Мінея – святкова, загальна та повна.

різноманіття можна звести до чотирьох основних жанрів: коротших – тропаря і стихири, та довших – кондака й канону.

Тропар

Тропарем (гр. τροπαριον) у візантійській літургійній традиції називають основний або центральний піснеспів кожного окремого богослужіння. Хоча щодо його походження і використання в літургії існує кілька різних теорій, науковці майже однозгідно вказують, що найправдоподібніше термін походить від слова «τροπος» і означає щось повторюване, певний звичай. Тропар був основним жанром візантійської піснетворчості у «катедральному» обряді міста Константинополя.[24]

Початково тропар використовувався не сам, а разом із вибраними стихами з псалмів чи біблійних пісень становив літургійну єдність – *антифон*. Кожне богослужіння в Константинополі передбачало наявність центральної частини – єдності т. зв. трьох малих антифонів. Богослужіння вечірні й утрені мали у складі також і т. зв. великі антифони – відповідники сучасних стихословій.

В основі антифонного співу закладений принцип заспіву і приспіву: хор або співець заспівував стихи з псалма, а народ відповідав йому співом тропаря. Завершення співу тропаря знаменував заспів малого славослов'я «Слава Отцю, і Сину, і Святому Духові…». Виконання антифонів у давній традиції Константинополя могло бути скромним, з короткими тропарями на кшталт «Молитвами Богородиці, Спасе, спаси нас», що їх співав дяк з малою спільнотою вірних, або ж пишним, з розлогими тропарями та використанням двох хорів і двох протопсалтів. У цьому випадку спільноті уділялося менше місця для співу.

В одному антифоні, залежно від кількості хорів, можна було використовувати один або два тропарі.

---

[24] Щодо цього див.: Матеос. Псалмоспів у візантійському обряді, с. 297.

Щодо співу цілих тропарів чи лише короткої їх частини теж могли бути варіації. Перед тим як люди могли повторювати весь тропар чи тільки його завершальну частину, співець зазвичай виконував його кілька разів, щоб вірні могли запам'ятати. Таким чином антифонний спів забезпечував активну участь вірних у богослужінні без потреби давати всім у руки молитовники. Цим принципом активно користується у своїх богослужіннях знана у світі екуменічна спільнота «Тезе». Спробуємо проілюструвати це на прикладі співу антифону, як його виконують донині у давньому чині чування у навечір'я свята Богоявлення:

Тропар (г. 5): Появився світові ти, що світ створив,
щоб просвітити тих, що в темряві перебували,
Чоловіколюбче, - слава тобі!
Хор: Щоб просвітити тих, що в темряві перебували,
Чоловіколюбче, – слава тобі!
Стих: Боже, змилуйся над нами і благослови нас; світлом лиця твого осяй нас і помилуй нас; щоб пізнали ми на землі твою дорогу, між усіма народами твоє спасіння.
Хор: Щоб просвітити тих, що в темряві перебували,
Чоловіколюбче, – слава тобі!
Стих: Нехай прославляють тебе народи.
Боже, хай прославляють тебе всі народи.
Нехай радіють племена й веселяться, бо ти правиш народами по правді і племенами на землі керуєш.
Хор: Щоб просвітити тих, що в темряві перебували,
Чоловіколюбче, – слава тобі!
Стих: Слава і нині.
Хор: Щоб просвітити тих, що в темряві перебували,
Чоловіколюбче, – слава тобі!
І знову: Появився світові ти, що світ створив.
Хор: Щоб просвітити тих, що в темряві
перебували, Чоловіколюбче, – слава тобі!

У сучасному богослужінні візантійської традиції спів тропарів у їхньому первісному вигляді зосереджено переважно в євхаристійних літургіях, які краще зберегли тяглість із давньою літургією Константинополя. Однак і в богослужіннях добового кола, які більше тяжіють до наслідування палестинсько-єрусалимської літургії, теж збереглися давні тропарі. Зокрема, до них належить пісня Богородиці з тропарем «Достойно є воістину», який донині використовується у його давній формі. Ще одним прикладом давнього використання тропарів є Псалом 150 із тропарем «Господи Сил, будь з нами» в чині великого повечір'я.

Особливої уваги – з огляду на східнослов'янську, і зокрема українську, традицію літургієтворення – заслуговує антифонний жанр «величань» у структурі святкової утрені. Їхні початки дослідники схильні вбачати в наслідування приспіву першого антифону на Пс. 118 у чині утрені Великої суботи. Цей жанр не дуже розвинувся у грецькій Церкві, але принаймні від XVI ст. він був присутнім у західноукраїнських ірмологіонах та остаточно зафіксувався друком окремої книги «Величання» у почаївській друкарні оо. Василіян як додатку до друкованої у той самий час Мінеї.[25]

З плином часу тропарі переважно втратили свій природний зв'язок із віршами псалмів і почали використовуватися самостійно, як це є в більшості сучасних випадків вживання тропаря (наприклад, як піснеспів на завершення богослужіння, чи

[25] *Книжица, содержащая в себі величанія, піваємая по полиелеах праздником движимим і недвижимим, Господским, Богородичним, і нарочитих святих, коєгождо года празднуемим.* Типом іздана в святій чудотворній Лаврі Почаєвской чина святаго Василіа Великаго Року Божія 1763 (додаток до літургійного псалтиря); *Величанія по вся дни в праздники Господьскія, Богородици і нарочитих святих.* Типом іздана в святій чудотворній Лаврі Почаєвской чина святаго Василіа Великаго Року Божія 1774; *Величанія праздником Господьским, Богородичним и нарочитих святих.* Типом іздана в святій чудотворній Лаврі Почаєвской чина святаго Василіа Великаго Року Божія 1789.

т. зв. «відпустительний» тропар), або використовуються в дезінтегрованих структурах (як, наприклад, піснеспіви трисвятого у євхаристійних літургіях, де від антифону залишились лише приспіви, а стихи псалмів чи біблійних пісень втратилися.

У сучасному візантійському богослужінні існують такі способи вживання тропарів:

а) у контексті антифонів;

б) як завершальний піснеспів – «відпустительні»;

в) як піснеспів, що завершує стихослов'я Псалтиря, – «сідальні»;

г) як піснеспів перед читанням недільного чи святкового Євангелія – «іпакой»;

ґ) як складова канону – «тропарі канону».

Стихира

Збільшення кількості тропарів – особливо після поєднання константинопольської і єрусалимської літургійних традицій, а також із розвитком свят літургійного року – спровокувало зародження нового окремого типу візантійської літургійної поезії – *стихири* (гр. στιχηρον).[26] У рукописних документах дуже часто важко вловити різницю між тропарем і стихирою, оскільки ці терміни вживаються паралельно.

Як і тропар, стихира початково поєднувалась із псалмічними стихами, але не повторювалася після кожного, а певним чином «прив'язувалась» до певного стиха. Тобто кількість стихир стала такою, що унеможливлювала багаторазове повторення кожної як приспіву після кількох стихів псалма, нато-

[26] H. Husmann. Strophenbau und Kontrafakturtechnik der Stichera // *Archiv für Musikwissenschaft* 29/3 (1972) 150-161, 213-234; його ж. Die oktomodalen Stichera und die Entwicklung des byzantinischen Oktoëchos // *Archiv für Musikwissenschaft* 27/4 (1970) 304-325; I. Shkolnik. Archaic Features of the Oktoechos in Byzantine Stichera // *Musica Antiqua Europae Orientalis X*, т. 1: *Acta Musicologica.* Bydgoszcz 1997, c. 201-215.

мість кожен піснетворчий елемент виконували після одного з кількох псалмічних стихів.

Стихири з тропарів, правдоподібно, розвивалися паралельно із збільшенням кількості псалмів на окремих богослужіннях. Якщо розглянути недільні стихири на «Господи воззвах» візантійської вечірні, це можна добре побачити. Відповідно до сучасної традиції, на недільній вечірні їх має бути десять. Легко зауважити, що перша стихира досить відрізняється від інших, а решта дев'ять згруповані у три «трійки»: дві з октоїха, а одна з мінеї. Вірогідно, перша з них – найдавніша, і її вживали як тропар до антифону, в якому використовувались стихи Псалма 140 ще тоді, коли він був єдиним центральним псалмом вечірні (подібно до Літургії Передосвячених Дарів).[27] Правдоподібно, між IV і VI ст. число антифонів зросло до трьох: додалися Псалом 141 і Псалом 129, а разом із ними з'явилися серії по три тропарі – один для кожного псалма. З ростом серій тропарів і їх накладанням відповідно до кіл літургійного року, а також з огляду на монашу традицію вживати не вибрані стихи псалмів, а їх повні варіанти, повторення тропаря після кожного стиха стало неможливим. Тоді такі тропарі почали трактувати не як приспіви, а як серії тропарів, які йдуть за стихами, – стихири. Завершенням формування рядів тропарів, чи стихир, стало додавання «завершального» богородичного тропаря. Нижче подаємо схему стихир на «Господи воззвах» з Октоїха 1-го гласу.[28]

І. Давня стихира на Пс. 140:

Вечірні наші молитви прийми, Святий Господи,
і подай нам відпущення гріхів,
Ти бо єси Єдиний,
Хто явив у світі Воскресіння.

---

[27] Див.: М. Скабалланович. *Толковый типикон*, т. 2. Киев 1913, с. 118.

[28] Тексти стихир – у перекладі майстерні літургійних перекладів «Трипіснець».

ІІ. «Воскресний» цикл тропарів для:

Пс. 140: Оточіте, люди, Сіон і обійміте його,
і віддайте в ньому славу Воскреслому із мертвих,
Він бо єсть Бог наш,
що відкупив нас від беззаконь наших.

Пс. 141: Прийдіте, люди,
заспіваймо і поклонімся Христові,
славлячи Воскресіння Його із мертвих,
Він бо єсть Бог наш,
що від облуди ворога світ відкупив.

Пс. 129: Веселітеся, небеса!
Засурміте, підвалини землі!
Возгласіте, гори, веселість!
Ось бо Еммануїл гріхи наші
до Хреста пригвоздив,
і, життя даруючи, смерть умертвив,
Адама воскресивши, як Чоловіколюбець.

ІІІ. «Хрестовоскресний» цикл тропарів для:

Пс. 140: Плоттю добровільно розп'ятого за нас,
постраждалого і погребенного,
і воскреслого із мертвих
оспіваймо, промовляючи:
«Утверди православ'ям Церкву Твою, Христе,
й умиротвори життя наше,
як Благий і Чоловіколюбець!»

Пс. 141: Живоносному Твоєму гробові
предстоїмо, недостойні,
славослов'я приносячи
невимовному Твоєму милосердю,
Христе Боже наш;
адже хрест і смерть прийняв єси, Безгрішний,
щоб світові дарувати воскресіння
як Чоловіколюбець.

Пс. 129: Отцю собезначальне і співвічне Слово,
що з дівичої утроби вийшло невисловленно,
і хрест і смерть за нас добровільно прийняло,
і воскресло у славі, – Його оспіваймо,
промовляючи: «Життєдавче Господи,
слава Тобі, Спасе душ наших!»

IV. «Мінейний» цикл тропарів:[29]

Святіша од всіх святих сил,
чесніша від всякого створіння,
Богородице, володарко світа,
твоїми молитвами
спаси нас від всіх гріхів, і болів, і бід,
ти, що породила Спасителя.

Отроковице, ти, що є дверима милосердя,
не погорди моєю смиренною душею,
вірно благаю тебе, але скоро змилуйся
і спаси її від глибини моїх гріхів
і, обновивши твою ласку на мені,
просвіти, чиста Діво.

Ти, володарко, злучила Бога з людьми.
Ти одна підняла смертне єство
до божественної нетлінности.
Ти земним пролила спасіння.
Ти, Богородице, освободи нас від усіх мук.

V. Богородичний тропар-догмат:

Всесвітню славу, що од людей процвіла
і Владику породила, Небесну Браму –
оспіваймо Марію Діву,
Безплотних пісню і вірних окрасу.
Вона бо явилась Небом і Храмом Божества;

[29] Тут для прикладу подаємо богородичні стихири Павла Аморейського, на місці яких нині співають стихири Минеї. Переклад о. Рафаїла Турконяка.

Вона, перегороду ворожнечі зруйнувавши,
мир ввела і Царство відкрила.
Її, отже, тримаючись, як віри якоря,
Оборонцем маємо од Неї зродженого Господа.
Дерзай же, дерзай, народе Божий,
бо Він переможе ворогів як Всемогутній.

У сучасному візантійському богослужінні стихири розрізняють за їх місцем у цілості богослужіння (на «Господи воззвах», на литії, на *стиховні*, на Псалмі 50, на *хвалитних*) або за способом створення чи виконання (*самогласні*, тобто створені з оригінальною музикою, та *подібні*, тобто написані на вже існуючу попередньо музику).

Щодо виконання і практичності в літургійному вжитку Церкви, то стихири, порівняно з тропарями, є тематично і структурно дещо важчими до сприйняття.[30] Особливо – пізніші стихири, досить великі за обсягом і насичені змістовно, для яких обов'язково потрібен молитовник, щоб слідкувати за текстом і вчитуватись у нього.

Кондак

Як зазначалося вище, богослужіння константинопольської катедральної традиції було досить скупе на літургійну поезію. Єдиним піснетворчим жанром був тропар. Усе ж від VI ст. в імператорському місті можна побачити розвиток нового жанру піснетворчості, який, щоправда, довший час – практично до його зникнення – не був частиною літургійної традиції, але певним чином співіснував із нею. Таким піснеспівом став *кондак* (гр. κοντακιον).[31]

---

[30] Щодо цього див.: J. Raasted. Some Observation on the Structure of the Stichera in Byzantine Rite // *Byzantion* 28 (1958) 529-541.

[31] Щодо кондака як жанру піснетворчості див.: C. Floros. Das Kontakion // *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 34 (1960) 84-106; J. Grosdidiers de Matons. Liturgie et hymnologie: Kontakion et Kanon //

Впровадження кондака в богослужбове життя Церкви пов'язують з ім'ям одного з найталановитіших церковних поетів візантійської Церкви, св. Романа Солодкопівця. Вміло поєднуючи тексти Святого Письма з апокрифічною літературою, проповідями Святих Отців, творці кондаків творили багатострофні (14-30 строф) поеми гомілетичного характеру.

Микола Успенський уважає, що в основу візантійських кондаків лягли три жанрові різновиди сирійської церковної поезії – *мемра*[32], *мадраша*[33] та *согіта*[34], принципи побудови яких візантійські творці кондаків поєднали в єдиному поетичному жанрі.[35]

Структура давніх кондаків була такою:

- *проіміон* або *кукуліон* – зав'язка сюжету;
- *ікоси* – строфи (14-30), в яких мистецьки розкривається зміст певної події чи свята.

DOP 34-35 (1980-1981) 31-43; J. Koder. Romanos Melodos und sein Publikum. Überlegungen zur Beeinflussung des kirchlichen Auditoriums durch das Kontakion // *Anzeiger der Philosophisch-Historischen Klasse* 134 (1999) 63-94; A. Lingas. The Liturgical Place of Kontakion in Constantinople // *Byzantinorossica* 1 (1995) 50-57; W. Petersen. The Dependence of Romanos the Melodist upon the Syriac Ephrem: Its Importance for the Origin of the Kontakion // *Vigilae Christianea* 39 (1985), 171-187; E. Wellesz. Kontakion and Kanon // *Atti del congress del musica sacra. Atti del Congresso Internazionale di Musica Sacra, Roma, 25-30 Maggio, 1950*. Tournai 1952, с. 131-133. Тексти кондаків див.: С. Цветков. *Кондаки и икосы св. Романа Сладкопевца на некоторые дни*. Москва 1881; иером. Иаков (Цветков). *Кондаки и икосы разных церковных песнописцев.* Москва 1885; Амфилохий, архим. *Кондакарий в греческом подлиннике XII-XIII в*. Москва 1879.

[32] Мемра – поетична гомілія, яку виголошували на утрені після читання Євангелія. Вона була віршованою парафразою щойно почутого євангельського читання. До слова, у візантійському богослужінні існує також відповідник такого жанру – недільні «ексапостилярії» та «євангельські стихири» воскресної утрені.

[33] Мадраша – багатострофний поетичний твір з акростихом і приспівом.

[34] Согіта – твір описового характеру, в якому драматизм розвитку події створювали за допомогою монологів і діалогів.

[35] Див.: Н. Успенский. Св. Роман Сладкопевец и его кондаки // *Храм святителя Луки Крымского* (svt-luka.prihod.ru).

Зв'язкою для ікосів кондака зазвичай були акростих та певна завершальна фраза, котра була однаковою в усіх ікосах кондака і, правдоподібно, як і кінцівки більших тропарів у давніх антифонах, була призначена для всенародного співу.

У своїй праці щодо початкового місця кондака в літургійній традиції Константинополя Алексіс Лінґас вказує на зв'язок його зі святковими богослужіннями, які передбачали літургійні читання.[36] Ці богослужіння називались «всенічними» (παννυχις) і мали таку структуру:

- 3 антифони,
- 3 прокімени,
- 3 біблійних читання,
- спів кондака.

Інколи відразу після цього йшли інші богослужіння, наприклад північна служба.[37] Таким чином кондак слугував своєрідним поетично-гомілетичним поєднанням святкового і щоденного богослужіння.

У сучасному літургійному житті Церков візантійської традиції кондак у його первісному вигляді майже не використовується. З богослужбового життя візантійських Церков його, частково інтегрувавши в себе, витіснив інший багатострофний жанр палестинсько-єрусалимського походження – *канон*. Єдиним богослужінням, яке зберегло кондак, є похорон одружених священиків.[38] Окрім цього, кондак вживається переважно у двох його іпостасях:

а) лише *проіміон* – як самостійний піснеспів у богослужіннях добового кола або в поєднанні з тропарем, переважно на євхаристійній літургії та у богослужіннях требника;

---

[36] Див.: Lingas. The Liturgical Place of Kontakion, c. 51-54.

[37] Там само, с. 54.

[38] Див.: Чин погребенія мірских іереов // *Евхологіон или Требник,* т. 1. Львов 1925, с. 239-240.

б) *проіміон* та *1-й ікос* – на канонах утрені після 6-ї пісні.[39]

Все ж кондак як багатострофний паралітургійний піснеспів не повністю зник із молитовної традиції візантійських Церков. Завдяки давньому різдвяному кондаку, який першим пережив трансформацію, він переріс у новий піснетворчий жанр – *акафіст* (гр. ακαθιστος – несідальний).[40] Різниця між кондаком і акафістом полягає в додаванні приспівів, які починаються зі слова «Радуйся» після кожного парного ікоса піснеспіву. Окрім оригінального «Акафіста до Богородиці», який є частиною богослужіння т. зв. «Акафістової суботи», решта акафістів є паралітургійними богослужіннями, тобто такими, що не належать до офіційної літургійної традиції більшості візантійських Церков.

Кондаки (частинами чи в цілості) могли використовуватися також у створенні сучасного чину богослужінь візантійської традиції. В цьому випадку вони змінювали і свою жанрову назву, що можна проілюструвати на прикладі кондака св. Романа Солодкопівця під назвою «Ангельські наблизьтесь сили» (на свято Різдва): у сучасному богослужінні, поділений на чотири частини, він служить стихирами для хвалитних псалмів утрені у передсвяття Різдва від 20-го до 23-го грудня.

Канон

Каноном (гр. κανων) у сучасному візантійському богослужінні називають багатострофний піснеспів, в основі якого лежать дев'ять біблійних пісень:[41]

---

[39] Таким позиціонуванням він завдячує досить короткій перехідній традиції читання Євангелія на цьому місці.

[40] Щодо цього див.: *И.* Карабинов. *Постная Триодь: исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов*. Санкт-Петербург 1910, с. 34-45.

[41] Розвиток від біблійних пісень до початків поетичних канонів детальніше описано в: O. Petrynko. *Der Jambische Weihnachtskanon des Johannes von Damaskus. Einleitung-Text-Übersetzung-Kommentar*. Münster 2010, с. 21-50.

I	Вих. 15,1-19
II	Втор. 32,1-43
III	1 Цар. 2,1-10
IV	Авак. 3,2-19
V	Іс. 26,9-20
VI	Йона 2,3-10
VII	Дан. 3,26-56
VIII	Дан. 3,57-81
IX	Лк. 1,46-55 і Лк 1,68-79

Першими літургійними джерелами, які згадують про канон із дев'яти пісень, вірогідно, є опис подорожі Йоана та Софронія до старця Ніла[42] та один із найдавніших часословів за уставом св. Сави.[43]

Хоча цьому жанрові візантійської піснетворчості було присвячено чимало досліджень, його виникнення, історія розвитку та місце у богослужінні все ж і надалі є предметом гіпотез і здогадок.[44] Загально поширеною є гіпотеза, згідно з якою канон розвинувся з біблійних пісень, що їх у давнину співали в чині пасхального чування. Початковою, згідно з цією теорією, була пісня «трьох отроків» (Дан. 3,57-81), яка й донині є частиною візантійського пасхального чування. Подальшим розвитком є створення т. зв. *тріоді*, тобто трьох пісень – вид канону, який у сучасному богослужінні візантійської Церкви використовують переважно в час Великого посту та П'ятдесятниці, а також у передсвяття Різдва ГНІХ і Богоявлення. Згідно з цією системою, сталими піснями канону залишаються

---

[42] Il testo integrale della Narratione degli abati Giovanni e Sofronio attraverso le Hermeneiai di Nicone / вид. A. Longo // *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* 12-13 (1965-1966) 223-267.

[43] Un Horologion inédit de Saint-Sabas, Le Codex sinaïtique grec 863 (IX[e] siècle) / вид. J. Mateos // *Melanges Eugene Tisserant*, т. 3. Citta del Vaticano 1964, с. 47-76.

[44] Цілісне дослідження як жанру див.: В. Василик. *Происхождение канона. Богословие, история, поэтика*. Санкт-Петербург 2006.

восьма та дев'ята, до яких додається ще одна пісня, відповідно до днів тижня, за схемою:

- понеділок	1	– 8 – 9
- вівторок	(2)	– 8 – 9
- середа	3	– 8 – 9
- четвер	4	– 8 – 9
- п'ятниця	5	– 8 – 9
- субота	6 – 7	– 8 – 9

Подібна «тріодна» система щодо біблійних пісень все ще збереглась у вірменській літургійній традиції: північна (в основі якої лежить стихослов'я однієї з частин Псалтиря, яка завершується біблійною піснею), поєднуючись з утренею (починається піснями трьох отроків та Богородиці), утворює «біблійний трипіснець». Все ж розвиток від трипісніця до повних (з дев'ятьма піснями) канонів прослідкувати досить складно, зокрема й тому, що вже у найдавніших тріодях опускають другу пісню – особливість, притаманна повним канонам[45], а більшість найдавніших свят уже містять повні канони. Крім того, ті самі піснетворці, наприклад, св. Андрей Критський, творили і повні канони, і трипісніці. Радше у випадку тріодей ідеться про «скромніше» щоденне богослужіння у порівнянні з недільним чи святковим.

Відношення біблійних пісень до більшості поетичних канонів є досить умовним. Як правило, теми біблійних пісень повторюють лише перші строфи канонів – *ірмоси* (гр. ειρμος), що є своєрідною метричною схемою для тропарів, які йдуть за ними і в яких розвивається справжній зміст дня чи свята. Хоч у найбільшому з канонів – покаянному каноні св. Андрея Критського – зв'язок із біблійними піснями досить відчутний: кількість поетичних тропарів кожної з пісень канону відповідає

[45] Щодо цього детальніше у: B. Ludger. Der Ausfall der 2. Ode im byzantinischen Neunodenkanon // *Heuresis: Festschrift für Andreas Rohracher, 25 Jahre Erzbischof von Salzburg* / ред. Th. Michels. Salzburg 1969, c. 91-101.

кількості віршів біблійної пісні. З іншого боку, у великі свята, на які були написані найдавніші канони, існує припис уставу опускати звично присутню біблійну пісню Богородиці, що є можливою вказівкою на те, що початково поетичні канони були елементом святкового богослужіння і заміняли біблійні пісні, які належали до щоденної богослужби.

Звичайна структура сучасного поетичного канону в складі утрені – основного богослужіння, до якого він належить – така:

Пісні 1 та 3
Мала ектенія та сідальний
Пісні 4, 5, 6
Мала ектенія, кондак та ікос
Пісні 7 та 8
Біблійна пісня Богородиці
з 2-ю частиною тропаря «Достойно є воістину»
Пісня 9
Тропар «Достойно є воістину»

Кожна поетична пісня канону звичайно має структуру:

- ірмос – метричний взірець для поезії тропарів (переспів відповідної біблійної пісні);
- тропарі – основний текст;
- наславник (інколи) – часто присвячений оспівуванню Пресвятої Трійці;
- богородичний – подібний до завершення стихирних чи тропарних рядів;
- катавасія – зазвичай ірмос канону наступного великого свята.

У контексті богослужіння канон займає переважно те саме положення, що й давній константинопольський кондак – іде за чуванням, яке звичайно завершувалося читанням Святого Письма, та передує богослужінню добового кола (у випадку сучасної візантійської утрені передує давній катедральній єрусалимській утрені, яка починалася світильним і завершувалася

главопреклонною молитвою).[46] Його богослужбове «завдання» теж було подібним до ролі канону – славословно пояснити зміст церковного вчення і богословськи його викласти на прикладі конкретного свята. Окрім утрені, канон є також частиною повечір'я, недільної північної, різноманітних молебнів, а також може використовуватись як самостійне богослужіння у приватних практиках вірних.

Канонну творчість традиційно пов'язують з іменами найвизначніших її творців – святих Андрея Критського († 726), Косми Маюмського († 787) та Йоана Дамаскина († 753).

Необхідність переосмислення літургійної поезії

На превеликий жаль, літургійна традиція східнослов'янських Церков візантійського обряду не змогла й донині, з багатьох об'єктивних причин, розвинути піснетворчі жанри власної літургійної поезії. Основний масив сучасних офіційних поетичних літургійних текстів є перекладеним із грецької мови на церковнослов'янську чи одну із сучасних слов'янських мов. При перекладі, який, на думку перекладачів, мав бути максимально точним передусім із богословського погляду, дуже мало уваги відводили переданню поетичної якості цих текстів. Більшість молільників навіть не підозрюють, що тексти, які вони читають чи співають, є поетичними.

Потреба в літургійній поетичній творчості у власній мовній традиції була відчутна у східнослов'янських Церквах візантійської традиції вже віддавна. Зокрема, зразки молитовної поезії можна віднайти у збірниках народних побожних пісень XVII-XVIII ст., які з'явились друком у Почаєві 1790 р., відтоді багато разів передруковувались і донині є одними з найулюбленіших і часто знаними напам'ять піснеспівами церковних спільнот. Та все ж ці тексти, у тому числі й через

[46] Див.: В. Рудейко. Майбутнє візантійського обряду // *Богословський портал* (theology.in.ua).

відсутність осмислення власної традиції, не стали частиною літургійної поезії, а залишаються надбанням паралітургійної побожності вірних.

Під час передсоборових дискусій 1905-1917 рр. у Російській Православній Церкві питанню нової літургійної поезії надавали досить великої ваги. Зокрема, звучали такі пропозиції:

> *Необхідно також дати священикам можливість самим створювати нові піснеспіви. Єресі тут не треба боятися, бо ці піснеспіви перевірятиме єпископ. Таким правом [...], звичайно, скористаються не всі священики, а найбільш талановиті. Запас піснеспівів має бути достатнім, щоби священику було що з нього вибрати для богослужіння [...], щоб він був не лише виконавцем однієї раз і назавжди встановленої форми, але до певної міри і творцем.*[47]

На цікаву спробу використання римованої української поезії при створенні нових літургійних текстів можна натрапити в Мінеї Української Автокефальної Православної Церкви. Серед іншого тут можна побачити як запозичені з класичної української літератури римовані версії псалмів, так і наново створені в притаманній тодішній українській культурі римованій формі піснеспіви саме для літургійного використання.[48]

Питання літургійної поезії у притаманній кожному окремому народові мовній культурі буде завжди актуальним і потребуватиме постійних переосмислень та адаптацій, якщо відповідна літургійна традиція прагнутиме служити взірцем поетичної творчості й мірилом для культурної спадщини народу, як ним була висока літургійна поезія у Візантійській імперії.

---

[47] Н. Балашов. *На пути к литургическому возрождению*. Москва 2001, с. 406.

[48] *Святкова і Загальна Минея Українською мовою* / Видання Всеукраїнської Православної Церковної Ради. Київ 1927, с. 50-58.

Запитання до прочитаного тексту

1. Окресліть періоди формування візантійської піснетворчості.
2. Якими є основні жанри візантійської піснетворчості?
3. Чим сучасний кондак відрізняється від давньовізантійського?
4. Що лежить в основі сучасного поетичного канону і які підвиди канонів існують?
5. Яка різниця між прокіменом і антифоном та яку роль у цих структурах відіграє тропар?
6. Якою є гіпотеза про виникнення жанру стихири і як стихири функціонують у сучасному богослужінні візантійських Церков?
7. Чи потребує сучасне візантійське богослужіння розвитку піснетворчості?

X. Спроби літургійних реформ у східнослов'янських Церквах візантійської традиції[1]

Історії літургійних реформ східних Церков, незважаючи на вже існуючі напрацювання, все ще чекають на своїх дослідників.[2] Багато документів, які містять думки окремих єпископів чи локальних синодів щодо оновлення молитов часослова, все ще потребують критичного опрацювання, а подекуди й відкриття. Те саме стосується і документів, в котрих збережено думки та ідеї щодо стану й вигляду богослужінь добового кола звичайних рядових вірних тої чи іншої Церкви.

Спробуймо зорієнтуватись у перебігу літургійних оновлень у східнослов'янській візантійській літургійній традиції та показати приклади деяких таких оновлень у часи, ближчі до сучасності.

1. Спроби реформ у Православній Церкві

Потреба єдності літургійних текстів та обрядів була завжди присутня у свідомості вірних слов'янських візантійських літургійних традицій. Християнство візантійської Церкви подолало довгий і важкий шлях становлення, перш ніж потрапило на терени слов'ян і вкоренилося там аж до нинішніх часів – настільки, що стало частиною ідентичності більшості

---

[1] В основі розділу лежить попередньо опублікована стаття: В. Рудейко. Принцип ad fontes у сучасних літургійних реформах слов'янських церков візантійської традиції // *Українське релігієзнавство* 55 (2010) 134-140.

[2] Н. Балашов. *На пути к литургическому возрождению*. Москва 2000; T. Pott. *La réforme liturgique byzantine: étude du phénomène de l'évolution non-spontanée de la liturgie byzantine*. Rome 2000; M. Mojzes. *Il movimento liturgico nelle chiese bizantine. Analisi di alcune tendenze di riforma nel XX secolo*. Roma 2006; S. Parenti. La riforma del rito italo-bizantino nel monastero di Grottaferrata // *Rivista Liturgica* 86 (1999) 63-78.

цих народів. Однак при цьому було запозичено різноманіття літургійних форм, що набули свого остаточного вигляду як у самій Візантії, так і в інших землях, котрі потрапили під її літургійний вплив. Київська Русь християнізувалася поступово, і на час її християнізації державною силою у ній вже були присутні менші чи більші християнські спільноти із загалом сформованим літургійним обрядом (з Болгарії, Сербії, Греції та Єрусалиму). Очевидно, що в такому розмаїтті впливів не могло йтися про якийсь однозгідний обряд, тим більше що його не було і в самій Візантії.

Передісторія

Перші дискусії щодо обрядових питань сягають XII ст.[3] Існує документ – лист Кирика до свого єпископа щодо розбіжностей у літургійному житті Церкви, котрі цей християнин – без сумніву, побожний і ревний – зауважив.[4]

Дещо більшу цікавість до літургійного життя виявив митрополит Київський Кипріан (1389-1406).[5] Він поставив собі завдання ввести літургійну однозгідність через запозичення сучасних йому обрядів константинопольської Церкви, задля чого власноручно переписав «із правильних рукописів» правильну, на його думку, літургію Константинополя. Утім, плоди цієї праці не здобули достойної оцінки від його наступника Фотія (1408-1431), який теж прагнув відновити «літургійні славослів'я за приписами святих синодів».[6]

---

[3] Пор.: А. Дмитриевский. Кто виноват? (К вопросу о причинах разнообразия богослужебных чинов и последований в наших старинных церковно-богослужебных книгах) // *Руководство для сельскихъ пастырей* (1885/49) 409.

[4] Лист походить із Новгорода, і питання, що їх учений Кирик ставить своєму єпископові Нифонту, стосуються особливих літургійних відмінностей новгородської Церкви. Пор.: Дмитриевский. Кто виноват?, с. 409.

[5] Щодо цього див.: И. Мансветов. *Митрополит Киприан в его литургической деятельности*. Москва 1882.

[6] Пор.: Дмитриевский. Кто виноват?, с. 409-410.

Між 1612 і 1619 роками знову наголошували на потребі перегляду літургійних книг, у яких було зауважено виразні помилки: і уставні, і текстуальні. Проте в результаті працю ентузіастів було засуджено як єресь.[7] Наступними стали реформи митрополита Петра Могили (1633-1646)[8] та патріарха Нікона (1652-1658),[9] про які існує досить історичних та літургійних досліджень.

Проблема всіх цих оновлень, за О. Дмитрієвським, полягала в методології.[10] Всі хотіли оновлювати обряд за сучасними добрими зразками літургійної традиції грецької Церкви, яка сама на той час не знала, котрі з її зразків є добрими і сучасними.[11]

Серйозна підготовча робота до літургійної реформи почалась з половини XIX ст., з діяльністю професорів Московської духовної академії Олександра Горського (1812-1875) та Капітона Невоструєва (1815-1872), котрі зробили спробу опису рукописного фонду синодальної бібліотеки в Москві.[12] Їхню працю продовжили Микола Красносельцев (1845-1898)[13], Олек-

---

[7] Див.: А. Волков. Книгопечатание и книжная справа на Руси в первой половине XVII в. // *Око Церковное: Литургическая библиотека* (www.liturgica.ru).

[8] Щодо цього див.: P. Meyendorff. The Liturgical Reforms of Peter Mohila: A New Look // *SVTQ* 29 (1985) 101-114.

[9] Щодо цього див. P. Meyendorff. *Ritual and Reform: The Liturgical Reforms of Nikon in the 17th Century*. Crestwood, NY 1991; Н. Успенский. Коллизия двух богословий в исправлении русских богослужебных книг в XVII веке // *Богословские труды*, вип. 13. Москва 1975, с. 148-171.

[10] Пор.: Дмитриевский. Кто виноват?, с. 441-443.

[11] Дмитрієвський вважає, що серед джерел «сучасної» літургійної практики грецької Церкви могли також бути не лише грецькі, а й південнослов'янські рукописи (пор. там само); Волков. Книгопечатание и книжная справа на Руси.

[12] А. Горский, К. Невоструев. *Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки*. Москва 1855.

[13] Н. Красносельцев. *Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки*. Казань 1885; його ж. Славянские рукописи Патриаршей библиотеки в Иерусалиме // *Православный собеседник* (Казань 1888/12)

сій Дмитрієвський (1856-1929)[14], Іван Карабінов (1878-1937)[15], Борис Тураєв (1868-1920)[16], Михайло Скабалланович (1871-1931)[17] та ін.[18].

1-32; його ж. Типик церкви Св. Софии в Константинополе (IX в.) // *Летопись Историко-филологического общества при Императорском Новороссийском университете*, т. 2. *Византийское отделение*, ч. 1. Одесса 1892, с. 156-254; його ж. Материалы для истории чинопоследования литургии св. Иоанна Златоустого, вып. 2: Уставы патриарха Константинопольского Филофея и протонотария Великой церкви Димитрия Гемиста по рукописям XIV в. // *Православный собеседник* (Казань 1895 [1896]/1) 1-8; його ж. Рецензия на книгу А. А. Дмитриевского «Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока», т. 1 // *Византийский временник* 4 (Санкт-Петербург 1897) 587-615; [И. Я. Порфирьев, А. В. Вадковский, Н. Ф. Красносельцев]. *Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской Духовной Академии***.** Казань 1881.

[14] А. Дмитриевский. Богослужение в Русской Церкви за первые пять веков // *Православный собеседник* (Казань 1882/2) 166-183, (1882/3) 252-296, (1882/9) 346-373, (1882/10) 149-167, (1882/12) 372-394, (1883/7-8) 345-374, (1883/10) 198-229, (1883/12) 470-485; його ж. *Богослужение в русской церкви в XVI веке,* ч. 1: С*лужбы круга седмичного и годичного и чинопоследования таинств.* Казань 1884; його ж. **О***писание рукописей и книг, поступивших в Церковно-Археологический музей при Киевской Духовной Академии из греческой нежинской Михаило-Архангельской церкви.* Киев 1885; його ж. *Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока***,** т. 1. Киев 1895, т. 2. Киев 1901, т. 3 [1, ч. 2]. Петроград 1917; його ж. *Древнейшие патриаршие Типиконы – Святогробский иерусалимский и Великой константинопольской церкви: Критико-библиографическое исследование***.** Киев 1907.

[15] И. Карабинов. Студийский типик в связи с вопросом о реформе нашего богослужебного устава // *Христианское чтение* (Санкт-Петербург 1915/9) 1051-1062.

[16] *Часослов эфиопской церкви* / издал и перевел на основании нескольких рукописей Б. Тураев. Санкт-Петербург 1897; Б. Тураев. Греческий Часослов в эфиопской транскрипции // *Византийский временник* 11 (Санкт-Петербург 1904) 385-389.

[17] М. Скабалланович. *Толковый Типиконъ: Объяснительное изложение Типикона с историческимъ введениемъ*, вип. 1. Киев 1910; вип. 2. Киев 1913; вип. 3. Киев 1915.

[18] Велика кількість цього цінного матеріалу доступна на сайті о. Михайла Желтова, див.: *Словесная служба: Страница священника Михаила Желтова* (www.mhzh.ru).

Їхні дослідження охоплювали історію та богослов'я літургії. Особливо велику увагу вони присвячували описам і виданням літургійних рукописів, які пізніше мали б лягти в основу богословських досліджень.[19] Праця цих, без сумніву, великих людей була особливо зосереджена довкола літургійного життя Православної Церкви, хоча стосувалася також і Церков інших християнських традицій.[20] Вражає те, з якою швидкістю тоді перекладали та досліджували щойно відкриті західними науковцями документи ранньої Церкви.[21]

Вся ця праця послужила спонукою до виникнення цілого руху, подібного до літургійного руху в Західній Церкві, і спричинилась до ініціювання православного собору, який мав відбутися 1918 року.

Собор РПЦ 1918 року[22]

На початку XX ст. все частіше можна було почути голоси незадоволення сучасною літургійною традицією Православної Церкви. Єпископат, священство, російська інтелігенція, зви-

---

[19] З описів літургійних рукописів ватиканських бібліотек, які зробив Красносельцев, та описів східнохристиянських бібліотек, котрі виконав Дмитрієвський, видно, як серйозно ставилися тоді до дослідження літургійних джерел. Див.: Красносельцевъ. *Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки*; Дмитриевский. *Описание литургическихъ рукописей*.

[20] Досліджували не лише джерела з історії візантійської літургії, але й документи інших Церков східних і західних обрядів, так що Михайло Скабалланович у його «Толковому Типіконі» міг вказувати на традиції більшості Церков.

[21] Прикладовим тут може бути переклад російською мовою паломництва Етерії, зроблений Помяловським рік після віднайдення документа, і наукове опрацювання його Красносельцевим із задіянням більшості відомої тоді додаткової літератури. Пор.: Н. Красносельцевъ. *Богослужение Иерусалимской церкви в конце IV в*. Казань 1888; Эгерия. Паломничество по Святым местам / пер. И. В. Помяловский // *Православный Палестинский сборник*, т. 20. Санкт-Петербург 1889, с. 103-172.

[22] Детальне дослідження передсоборових дискусій див.: Н. Балашов. *На пути к литургическому возрождению*.

чайні вірні – всі відчували потребу нового літургійного життя, за стандартами, які диктувала сучасність.[23]

Серед проблем, котрі обговорювали на передсоборових зібраннях, були:

- літургійна мова;
- монаше походження сучасного уставу літургійного дня;
- незрозумілість літургійних структур і формулювань;
- відповідність часу літургійних богослужінь;
- потреба дієвої участі вірних у богослужінні;
- псалми та богослужбові тексти, котрі містять прокляття;
- відсутність власної літургійної творчості.

Як розв'язок пропонували:

- переклад усіх текстів чи їх частини російською мовою;
- спрощення богослужбових структур;
- відновлення парохіяльного типу богослужінь;
- впровадження простішого студійського типікону;
- видалення невідповідної псалтирної та літургійної поезії;
- творення нових богослужбових текстів.

Якщо придивитися до цих пропозицій уважніше, то можна без великого зусилля побачити деяку подібність до напрямних, висловлених у документах щодо літургійних реформ після II Ватиканського собору, – а можливо, і намагання радикальніших змін.

В основі більшості цих спроб лежав принцип повернення до джерел: чи то давнього катедрального богослужіння, яке проіснувало на Русі досить недовго і лише в більших містах, чи до простішого монашого богослужіння студійського уставу, яке переважало на слов'янських землях аж до XV ст.

Жовтнева революція 1917 р. перешкодила впровадженню цих змін, і на довгий час конкретне оновлення богослужбового життя залишилося без уваги. Лише тепер у РПЦ відновлюється зацікавлення щодо реформ богослужбового життя Церкви.

---

[23] Пор. там само, с. 5.

2. Служебник Української Лютеранської Церкви

Напрацювання російських літургістів таки знайшли конкретне відображення, хоч і не в контексті богослужбової практики РПЦ. Створена у 1930-х роках на Галичині та Волині Українська Лютеранська Церква візантійського обряду[24] втілила багато пропозицій з оновлення богослужіння, висловлених у передсоборових дискусіях.[25] Служебник УЛЦ, опублікований у 1933 р., містить чин вечірні, структуру якої було пристосовано для кращої участі в ній вірних.[26]

До основних особливостей реформи вечірнього богослужіння УЛЦ належать:

- переклад вечірні народною мовою;
- спрощення структури через вилучення молитов предстоятеля та змінних піснеспівів монашого походження;
- включення у структуру вечірні регулярного читання зі Святого Письма;
- включення україномовної літургійної поезії, запозиченої з «Богогласника».

Основними позитивами цієї реформи візантійського часослова можна назвати:

- звільнення богослужіння від зайвих повторень;
- попри збереження основної структури вечірні, існує місце для євхологійних та піснетворчих новотворів.

У німецькомовному виданні Молитвослова УЛЦ 2006 р.[27] помітно врахування джерелознавчих досліджень сучасних

---

[24] O. Wagner. Evangelische Kirchen des byzantinischen Ritus // *Tausend Jahre Christentum in Russland*. Göttingen 1988, c. 899-1006.

[25] O. Wagner. *Evangelische Kirchen des byzantinischen Ritus*. Erlangen 1991.

[26] *Служебник для україн. Євангельських громад Авґсбурзького Віросповідання (Головні богослуження)*. Станиславів 1933, с. 9-16. Сучасне розширене перевидання: *Український Лютеранський Служебник*. Київ 2003.

[27] *Molytvoslov – Gebetbuch. Die Heilige Taufe, Die Krönung, Das Begräbnis, Das Abendlob, Das Morgenlob* / ред. R. Thöle, V. Rudeyko. Darmstadt 2006.

науковців, таких як Хуан Матеос[28], Міґель Арранц[29], Роберт Тафт[30] та Ґабріеле Вінклер[31], як і вплив інших сучасних реформ візантійського часослова в американських монаших спільнотах – New Skete та Holy Transfiguration Monastery.

---

[28] Х. Матеос. Утреня та вечірня // *«Світло єси, Христе»: Богослужіння добового кола. Антологія досліджень* / упор. Е. Квінлан, В. Рудейко. Львів 2012, с. 93-116); його ж. Витоки часослова // там само, с. 59-70; J. Mateos. Quelques anciens documents sur l'office du soir // *OCP* 35 (1969), 347-374; його ж. Quelques Aspects Théologiques de l'office du matin // *Revue de Clergé Africain* (липень 1965) 335-349; його ж. *L'O*ffice du soir. Ancienne structure et réalisations concrètes // *Revue de Clergé Africain* (січ. 1964) 3-25; його ж. L'office monastique à la fin du IV^{e} siècle // *Orient Chrétien* 47 (1963), 53-88; Х. Матеос. Деякі проблеми візантійської утрені // «*Світло єси, Христе*» / упор. Квінлан, Рудейко, с. 181-228; його ж. Prières initiales fixes des offices Syrien, Maronite et Byzantine // *L'Orient syrien* 11 (1966) 489-498; Х. Матеос. Псалмодія у візантійському обряді // «*Світло єси, Христе*», с. 287-311; його ж. La synaxe monastique des vêpres byzantines // *OCP* 36 (1970) 248-272; його ж. *De officio matutino et vespertino in ritibus orientalibus* (dispense S. Anselmo 1968-69). Rome 1968.

[29] M. Arranz. Les grandes étapes de la Liturgie Byzantine // *Liturgie de l'eglise particulière et liturgie de l'église universelle.* Rome 1976, с. 43-72; його ж. *Le Typicon du Monastère di Saint-Sauveur à Messine. Codex Messinensis Gr. 115 A. D. 1131* [= OCA 185]. Rome 1969; його ж. The Office of All-Night Vigil in the Greek Church and in the Russian Church // *SVTQ* 24 (1980) 83-195; М. Арранц. *История византийского типикона «Око церковное»*. Санкт-Петербург 2003; його ж. *Как молились Богу древние византийцы. Суточный круг богослужения по древним спискам византийского евхология.* Ленинград 1979.

[30] R. Taft. *Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding*. Washington 1984; його ж. Die Liturgie im Leben der Kirche // *ContaCor* 1 (2001) 33-55; його ж. Selected Bibliography on the Byzantine Liturgy of the Hours // *OCP* 48 (1982) 358-404; його ж. The Byzantine Office in the Prayerbook of New Skete // *OCP* 48 (1982) 336-370; його ж. *The Liturgy of the Hours in East and West*. Collegville 1993.

[31] G. Winkler. Der geschichtliche Hintergrund der Präsanktifikatenvesper // *OrChr* 56 (1972) 184-206; її ж. Über die Kathedralvesper in den verschiedenen Riten des Ostens und Westens // *Archiv für Liturgiewissenschaft* 16 (1974) 53-102; її ж. L'Aspect pénitentiel dans les offices du soir // *Liturgie et Rémission des Péchés. Conférences Saint Serge XX^{e} semaine d'Etudes Liturgiques. Paris, 2-5 juillet 1973* [= EL Sub 3]. Rome 1975, с. 273-293; її ж. New Study of Early Development of the Divine Office // *Worship* 56 (1982) 27-35; її ж. Einige Randbemerkungen zum österlichen Gottesdienst in Jerusalem vom 4. bis 8. Jahrhundert // *OCP* 39 (1973) 481-490.

Основні зміни у вечірньому богослужінні:[32]

- обмеження групи псалмів 140, 141, 116 лише до одного псалма, за давньою катедральною традицією, псалми 141 та 116 передбачені як додаткові;
- поєднання піснеспіву "Світло тихе" із обрядом запалення світла[33];
- додання піснеспіву із Апостольських конституцій;
- зменшення числа пісень Богогласника;
- додавання кількох молитов предстоятеля.[34]

Подібні принципи реформування були застосовані і у створенні ранкового богослужіння, яке з невідомих причин відсутнє у Служебнику 1930 р.[35]

3. Спроби літургійних оновлень в Українській Греко-Католицькій Церкві

Для Української Греко-Католицької Церкви (УГКЦ), яка розпочала своє інституційне існування від моменту укладення унії у Бресті 1596 р., дуже важливим було збереження її літургійної традиції, єдність з її витоками. Майже третина всіх артикулів, які єпископи вислали до Риму як передумову укладення унії, присвячена літургійним питанням.[36] Оскільки ця

---

[32] Див.: *Molytvoslov – Gebetbuch*, с. 4-17.

[33] Предстоятель запалює у святилищі свічку, благословляє нею вірних виголосом «Премудрість! Світло Христове провічує всіх!». Тоді вірні запалюють свої свічки і співають «Світло тихе».

[34] Йдеться про молитви перед мирною ектенією, Псалмом 140 і перед читанням Євангелія. Ці молитви відповідають молитвам візантійської традиції. Дві завершальні молитви перейнято з Апостольських конституцій.

[35] Див.: *Molytvoslov – Gebetbuch*, с. 18-28.

[36] Пор.: П. Ґаладза. Літургійне питання і розвиток богослужінь напередодні Берестейської унії аж до кінця XVII століття // *Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII столітті (Матеріали Четвертих «Берестейських читань», Львів – Київ – Луцьк, 2-6 жовтня 1995)* / ред. Б. Ґудзяк, О. Турій. Львів 1997, с. 2.

Церква географічно, а також культурно й політично перебувала на межі двох світів – Сходу і Заходу, то, аналізуючи її реформаторські ідеї, не слід недооцінювати питання власної ідентичності унійної Церкви. Щоб краще зрозуміти підґрунтя літургійних рухів, які там виникали, треба коротко окреслити кілька історичних аспектів.

Ідея оновлення літургійного благочестя безпосередньо після Унії

XVI ст. на сучасних теренах України було позначене відродженням культурного, а разом з тим релігійного та церковного життя.[37] Пошук власних культурних коренів заохочував до пошуку джерел традиції, що, своєю чергою, приводило до заснування греко-слов'янських шкіл. Як перед унією, так і після неї свідомість відмінної літургійної, а також культурної традиції була знаковою для української Церкви. Ще парохом у Бресті Іпатій Потій, один із прихильників і промоторів поєднання з Римом, заснував 1628 р. у Новгородку школу для вивчення богослов'я.[38] Туди навіть було запрошено вчителем греки грецького священика, що вказує на свідомість витоків своєї культурної традиції. Заснування школи також вказує на спробу дистанціюватися від панівного латинського богослов'я та його термінології: там читали й коментували твір св. Йоана Дамаскина «Про віру православну» слов'янською мовою. Історики вказують на репліку митрополита Веніамина Рутського, який прирівнював цей твір до «Суми теології» св. Томи з Аквіну.[39] Слов'янську мову, яка зуміла передати літургійну та святоотцівську традицію грецького християнства, трактували

---

[37] Пор.: Б. Ґудзяк. Історія відокремлення: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії // *Ковчег* , вип. 1. Львів 1993, с. 11 і далі.

[38] Пор.: С. Сеник. *Латинізація в Українській католицькій Церкві.* Львів 1990, с. 24.

[39] Пор. там само, с. 29.

як відповідну для вивчення богослов'я, нічим не гіршу від латини в західній традиції.

Після унії відчувається необхідність якщо не літургійної реформи, то принаймні упорядкування літургійного життя в унійній Церкві. Потребу цю диктувала кризова ситуація в тогочасному церковному житті: нестача освічених священиків (немало священнослужителів взагалі не вміли читати). Тому не дивно, що літургія не відбувалася належним чином. Щоб покращити ситуацію, Лев Кревза та Йосафат Кунцевич творять *Поученіе полезное*.[40] Цей твір виступає як одна з перших спроб досягти певної літургійної однозгідності. Намагання через це повчання викристалізувати чистий грецький обряд мало бути також доказом для православних, що прийняття унії жодним чином не є відмовою від візантійського обряду чи його зрадою і прийняттям латинського.[41]

Пошук ідентичності між цими двома полюсами не міг не відобразитися в літургійній практиці. Не вбачаючи можливості порозуміння з православними також через політичні обставини, прихильники унії, замість шукати спільні з православними точки дотику, зосереджуються на пошуку відмінностей. На тлі відсутності власної богословської школи вони знаходять їх у наближенні до панівної латинської традиції. Перейняті латинські літургійні практики мінімізовували на-

---

[40] *Книга Служебникъ, въ ней же блаженныхъ трехъ епископовъ Лvтургіе съвершаються: Іоанна Златоустаго, Василія Великаго и Григорія Двоеслова папы Римского Преждесвященная.* Выдана естъ тіпомъ и накладомъ ясневельможнаго пана его милости пана Леона Сапеги, канцлера великого князъства Литовского, Могилевского, Шеретовского старости и прочая. За ласкою и привилеемъ его Королевской милости. Въ друкарни Леона Мамонича, року 1617. [Вильнъ].

[41] Митрополит Рутський пише у 1636 р.: «Від часу нового з'єднення пройшло вже сорок років, і вони [нез'єднені – *В. Р.*] бачуть, що ми, з'єднені, тримаємось нашого обряду, хоч деякі з наших, приватні особи, латинізують» (Сеник. *Латинізація*, с. 30-31).

падки з латинського боку і були доказами лояльності до Католицької Церкви.

Синод у Замості 1720 р.

Особливо важливим у цих процесах став синод у Замості 1720 р.[42] Відзначаючи його позитивні моменти – вирішення організаційних питань та створення певної єдності у церковній сфері, мусимо визнати, що цей синод провів певні «літургійні оновлення», які послужили причиною виникнення цілих літургійних рухів, особливо у Галичині, і потягли за собою відповідні розпорядження з боку Римської Церкви.

Заборона вживання губки та теплоти, впровадження «і Сина» у Символ віри, вчення про перевтілення внаслідок вимовляння «verba testamenti», зміни правил посту перед причастям та серію інших літургійних приписів цього синоду можна певною мірою назвати літургійною реформою.

Рішення синоду викликали незадоволення як серед православних, для яких латинізаційні втручання у літургійні тексти були знаком створення «гібридного» обряду, так і серед католицьких русинів, для яких ці реформи не відповідали духові східної традиції. Таке протистояння всередині унійної Церкви викликало у середині XIX ст. літургійний рух, не останню роль у виникненні якого відіграла заснована 1774 р. у Відні семінарія для студентів греко-католиків, т. зв. Барбареум. Вивчення богослов'я без відчутного польського тиску сприяло

---

[42] Щодо синоду див.: Ю. Федорів. Замойський Синод 1720 р. // *Bohoslovia* 43 (1972) 5-72; І. Онищук. *Замойський Синод 1720 р.: історично-юридичний аналіз рішень та постанов*. Івано-Франківськ 2007; М. Крокош. Замойський Синод – оновлення чи тупик? // *Патріярхат* (2009/5) 26-27; *Провінційний Синод у Замості 1720 р. Б.: Постанови* / пер. І. Козовик, ред. І. Пелехатий, Софрон Мудрий. Івано-Франківськ 2006, с. 132-299; перше латинське видання: *Synodus provincialis ruthenorum habita in civitate Zamosciae anno MDCCXX*. Roma 1724; руською мовою: *Додатокъ до чинностей и рѣшень Руского Провинціяльного Собора въ Галичинѣ отбувшого ся во Львовѣ въ р. 1891*. Львов 1897.

розвиткові серед випускників цього закладу пуристичного літургійного руху, основною ідеєю якого було повернення до чистого візантійського обряду.

Таким чистим візантійським обрядом прихильники цього руху вважали сучасний (синодальний) обряд Російської Православної Церкви. Добре було б дослідити можливі впливи на ці процеси Московської (1678 р.) та Київської (1701 р.) духовних академій, основним акцентом яких у т. зв. «синодальний період» було поглиблене джерельне вивчення саме літургійної спадщини.

***«Літургійний рух» в УГКЦ у XIX ст.*[43]**

Новий статус УГКЦ в імперії Габсбурґів заохочував до вивчення власної літургійної традиції, так що вже у 1862 р. австрійська влада у Галичині говорить про певний «літургійний рух».[44] Теоретичне зацікавлення власною літургійною спадщиною часто переростало в практичне впровадження її у парохіяльному житті: відновлення іконостасів, видалення бічних вівтарів у храмах Галичини, впровадження музичної літургійної спадщини на противагу «польським» набоженствам; знову почали з'являтися довгі бороди, грецькі ряси. Рим відреагував на ці тенденції дуже гостро. Листом «Omnem Solicitudinem» (1874) папа Пій IX заборонив будь-які зміни у літургії, навіть якби йшлося про відновлення давніх традицій. Натомість було наголошено на тому, що необхідно зберегти «мішаний» обряд, – не в останню чергу й тому, щоб відрізнятися від схизматиків (православних).[45] Реакція прихильників реформи

---

[43] Докладніша інформація щодо цього – у чудовому дослідженні Івана-Павла Хімки: J.-P. Himka. *Religion and Nationality in Western Ukraine. The Greek Catholic Church and the Ruthenian National Movement in Galicia, 1867-1900*. Montreal&Kingston – London – Ithaca 1999.

[44] Пор.: P. Galadza. *The Theology and Liturgical Work of Andrei Sheptytsky (1865-1944)*. Rome 2004, c. 248.

[45] Пор. там само, с. 249.

не забарилась: у 1882 р. о. Іван Наумович перейшов з усією парохією до Православної Церкви. Рим, зі свого боку, буллою папи Лева XIII «Singulare praesidium» того ж таки року започатковує під проводом єзуїтів реформу найвпливовішого в українській унійній Церкві Чину св. Василія Великого і домагається, не в останню чергу й через австрійську владу, резигнації львівського митрополита Йосифа Сембратовича. Після цього митрополитом став племінник Йосифа Сембратовича, Сильвестр, який заходився активніше інтегрувати Греко-Католицьку Церкву в європейський католицький світ.

Львівський собор 1891 р.

Порядок у літургійному житті Церкви мав навести собор, якого в УГКЦ не скликали від 1720 р. Проведення собору у вересні-жовтні 1891 р.[46] було спричинене також уже згаданим «обрядовим» рухом.

У соборі взяли участь митрополит Сильвестр Сембратович, Перемиський єпископ Юліан Пелеш, Станіславівський єпископ Юліан Куїловський і 156 священиків (Львівської, Перемиської та Станіславівської єпархій). Собор видав декрет у 15 пунктах: щодо віри, Святих Таїнств, благословення народного культу, церковної єрархії, виховання духовенства і монашества, постів, похоронів, церковних судів, єпархіальних синодів, церковних маєтків.

На соборі зустрілися дві течії: консервативна, яка обстоювала непорушність власних східних традицій Церкви, і реформаторська, що закликала до більшого наближення до латинської Церкви.

---

[46] Щодо історичних обставин собору та його проведення див.: Himka. *Religion and Nationality*, с. 101-121. Видання постанов синоду див.: *Чинности и рішеня рускаго провинціяльнаго Собора въ Галичині отбувшаго ся во Львові въ році 1891.* Львов 1896. Доповнення до діянь синоду див.: *Додатокъ до чинностей и рішень Рускаго Провинціяльнаго Собора.*

Апостольський референт з обрядових справ відкинув літургійні постанови, прийняті на Львівському соборі. Проте в ментальності вірних і священнослужителів панувало переконання, що ці постанови є правосильними. На них активно покликався у своєму Типіку о. Ізидор Дольницький.[47] У дусі постанов цього собору в 1905 р. у Львові було видано Служебник.

Єпископські конференції 1927, 1930 та 1933 років

Тенденції літургійного руху XIX ст. повторилися на початку XX ст. майже в ідентичній формі – намаганнями митрополита Андрея Шептицького (1865-1944) звільнити літургію від латинських впливів. Моделлю «чистого» візантійського обряду, як і в попередньому випадку, виступав обряд РПЦ. Таку позицію в особливий спосіб підтримували отці Кирило Королевський та Леонід Федоров. Проте ініційовані митрополитом єпископські конференції 1927, 1930 та 1933 рр., присвячені ревізії літургійних книг, не були успішними. З особливою ревністю виступили проти пропонованих змін єпископи Григорій Хомишин і Йосафат Коциловський.[48]

Щоб зрозуміти реформаторські ідеї згаданих єпископських конференцій, спробуємо накреслити їх основні штрихи. У більшості випадків єпископи розглядали т. зв. «гібридизми», тобто ті звичаї римо-католицької традиції, які офіційно чи неофіційно ввійшли в літургійну традицію УГКЦ після Берестейської унії. Все ж у пропозиціях оновлення відчутне бажання набагато ширших змін. Зі збережених рефератів можна зробити висновок, що літургійний рух Російської Православної Церкви, започаткований дослідженнями професорів Московської духовної академії Олександра Горського (1812-1875) та Капітона Невоструєва (1815-1872), не залишився непоміченим

[47] Див.: І. Дольницький. *Тυпікъ Церкве Руско-КаѲоліческїя.* Львов 1899.

[48] Докладніше щодо цього див.: Galadza. *The Theology and Liturgical Work of Andrei Sheptytsky*, с. 316-349.

у середовищі науковців УГКЦ. Отець Кирило Королевський (1878-1959), один із провідних мужів літургійного оновлення УГКЦ, назвав дев'ять основних критеріїв літургійного оновлення 30-х років XX ст., з яких чотири перші особливо наголошують на вірності традиції і необхідності повернення до витоків літургійного благочестя:

1. Необхідно віддавати перевагу тим літургійним обрядам, котрі максимально відповідають їх старовинним формам, в даному випадку – обрядовим формам, які існували ще до Берестейської Унії 1596 року, або ж іще давнішим їх відповідникам древньої доби Київської Церкви, чи найкращим зразкам первісного східного обряду […].

2. Варто надати перевагу тим обрядовим чинностям, котрі є в однаковій формі спільно практикованими багатьма помісними Церквами візантійської традиції […].

3. В обрядах і різнорідних літургійних чинностях другорядного значення варто зберегти об'єктивно існуючу відмінність та різницю чисто етнічного походження […].

4. Слід віддавати перевагу відправі тих літургійних богослужінь, котрі беруть свій початок у власній обрядовій традиції і не є запозиченими з інших обрядів, а це значить, що необхідно відмовитися від застосування в богослужбовій практиці Церкви всіх додатків та нововведень латинського походження […].[49]

Із вказаних критеріїв видно, що УГКЦ на початку XX ст. була свідомою потреби літургійної реформи і шукала розв'язок конкретних ситуацій. Усе ж основною проблемою цієї реформи було те, що її від самого початку сприймали як антилатинську, а тому антикатолицьку, і відразу ж пов'язували з католицько-православною полемікою. Якби учасники єпископських конференцій дотримувалися перших трьох критеріїв, шукаючи передусім літургійного оновлення, а не власної ідентичності, підсумки цієї реформи могли б випередити реформаторські ідеї II Ватиканського собору. На жаль,

[49] Д. Блажейовський. *Рим і обрядво-літургічні дискусії у патріаршій Київській Вселенській Церкві між двома світовими війнами*. Львів 2002, с. 192-198.

полемічні дискусії та побоювання латинізації, як також страх надмірної візантинізації, обтяжили можливість цього літургійного оновлення. Врешті-решт цю дискусію перервав своїм втручанням Рим, видавши через Конгрегацію для Східної Церкви (до папи Павла VI вживали термін «Церква» у назві конгрегації в однині) у 1942 р. зобов'язуючий текст Літургії Йоана Золотоустого[50], а в 1944 р. *Ordo celebrationis*[51] – устав служіння вечірні, утрені та євхаристійної літургії, за яким побачила світ низка церковнослов'янських видань у двох редакціях: *vulgata* (для греко-католиків у Росії) та *ruthena* (для греко-католиків українців).

Літургійні питання у повоєнний період

Хоча нищення УГКЦ радянським режимом від 1946 р. і в роки підпілля унеможливило подальшу працю над оновленням літургії в Україні, все ж справу літургійного оновлення, позначену діяльністю згаданих літургійних конференцій, продовжили єпископи української діаспори, передусім Західної Європи та Північної Америки. Перебуваючи у контексті підготування до II Ватиканського собору та беручи участь у ньому, єпископи УГКЦ інтенсивно дискутували питання літургійної мови, пристосування літургійних богослужінь візантійської традиції до григоріанського календаря, тривалість богослужінь, постові практики, але також і повернення до автентичних «давніших» обрядів УГКЦ. Як і в часи митрополита Шептицького, більшість цих питань, щоправда, обговорювали у площині очищення богослужінь від латинізмів.[52] Одним із найбільших досягнень оновлення літургійного благочестя

[50] *Літургікон.* Рим 1942.

[51] *Ordo celebrationis Vespertinum, Matutini et Liturgiae iuxta recensionem Ruthenorum*. Roma 1944.

[52] Детальніше див.: Th. Németh. *Eine Kirche nach der Wende. Die Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche im Spiegel ihrer synodalen Tätigkeit* [= Kirche und Recht, 24]. Freistadt 2005, c. 31-39.

УГКЦ можна назвати переклади літургійних книг українською мовою. Внаслідок діяльності Літургійної комісії, заснованої патріархом Йосифом Сліпим після його повернення із заслання, було здійснено переклад українською мовою низки літургійних текстів, зокрема літургійного Євангелія, Апостола, трьох літургій, малого требника. Паралельно з комісією патріарха інша перекладацька група у середовищі монахів Чину св. Василія Великого здійснила переклад своєрідного антологіона – збірника для богослужінь добового кола.[53] У своїх перекладацьких підходах обидві групи суттєво відрізнялися. Більш консервативному «патріархальному» перекладові, що рясніє архаїзмами і був вірним церковнослов'янським літургійним книгам ґроттаферратської обителі, протиставлено переклад «Василіянки» – намагання видати текст, ближчий до сучасної літературної мови, з рубриками й текстами, «пристосованими» до формату своєрідного візантійського відповідника латинському бревіарію.[54]

Питання літургійного благочестя в УГКЦ після виходу з підпілля

Вихід УГКЦ із підпілля 1990 р. позначився також на питаннях літургійного благочестя. Як зазначив у своєму дослідженні о. Олександр Петринко: «Знову і знову видно згадки і бажання літургійного оновлення, але на практиці воно стало нерозв'язною проблемою».[55] У синодальних постановах простежується, з одного боку, щире бажання дотримуватися

[53] Такі збірники вже були відомі в УГКЦ церковнослов'янською мовою під назвою «Ізборник».

[54] Детальніше див.: Németh. *Eine Kirche nach der Wende*, с. 49-51.

[55] O. Petrynko. Auf dem Weg zu einer Liturgiereform in der Ukrainischen Griechisch-katholischen Kirche // *Liturgisches Jahrbuch* 60/2 (2010) 103. Див. також: O. Petrynko. Die Liturgiekonstitution des zweiten Vaticanums und die aktuelle Gestalt der Göttlichen Liturgie in der Ukrainischen Griechisch-katholischen Kirche (UGKK) // *Ostkirchliche Studien* 60/1 (2011) 141-143.

візантійської традиції «Церков Володимирового хрещення», а з іншого – наголос на збереженні «латинізуючих» постанов синоду в Замості.[56] Можна по-різному оцінювати таку, на перший погляд, неузгодженість суджень єпископату УГКЦ щодо літургійного благочестя. Утім, така ситуація, хоч і здається дивною, є зрозуміла з огляду на історичні обставини, в яких нещодавно перебувала УГКЦ. Протистояння «восточників» і «латинників», не розв'язане зусиллями літургійної діяльності митрополита Андрея Шептицького, було законсервоване у час підпілля через неможливість наукової дослідницької діяльності, яка могла б дати відповідь на ці питання.[57] Це завдання стоїть перед УГКЦ сьогодні, і вона свідома цієї проблеми, як можна побачити з послання про літургійні питання від 2007 р.:

> *Недостатня обізнаність (з історичним розвитком змісту та форм нашого обряду – В. Р.) спричинена складними історичними обставинами, в яких століттями перебувала наша Церква. Бракувало достатньої кількости справжніх знавців нашої питомої літургійної традиції, а через це також і авторитетної літератури, літургійних катехизмів і досліджень, із яких духовенство, монашество та мирянство могли б отримати достовірну інформацію про наш церковний обряд. Тому самодіяльні ініціативи окремих священнослужителів чи монаших спільнот вільно проникали у священнодіяння. Не маючи належного знання, прихильники або противники такого новотвору спиралися на суто емоційні аргументи – «подобається чи не подобається», а через*

---

[56] Németh. *Eine Kirche nach der Wende*, c. 214-116.

[57] У своєму слові на синоді єпископів патріарх Мирослав-Іван Любачівський, відновлюючи працю патріаршої літургійної комісії, наголошував: «Тому що в нас існують великі розбіжності в розумінні літургії і в способі служіння її та часто з великою емоційністю перенаголошується чи відкидається деякі рубрики — без дійсного розуміння їхньої суті, — завданням літургійної комісії буде розглянути і науково прослідити їх, на підставі порівняння з іншими східніми Церквами та з увагою до особливостей київської літургійної традиції» (Літургійне питання в нашій Церкві: Слово Блаженнішого Мирослава Івана (Львів, 20-27 лютого 1994, рукопис) // *Нотатки Никодима* (nykodym.blogspot.com).

відсутність відчуття церковної дисципліни ті новотвори набирали права існування. Щоб надати власним уподобанням більшої ваги, такі «реформатори» спекулятивно приодягали їх у конфесійні «шати» і тоді називали свої нововведення «правдиво католицькими» чи «правдиво православними», «модерністичними» чи «схизматичними».[58]

Незважаючи на всі ці проблеми, з постанов синодів єпископів УГКЦ можна побачити бажання в пошуках літургійної ідентичності та однозгідності не лише рухатись у напрямку повернення до джерел, а й брати до уваги досвід оновлення літургійного життя вселенською Церквою. Тож на Патріаршому синоді 2006 р. серед постанов читаємо:

1. *Визначити як основу нашої ідентичності те, що ми є [...] носіями східнохристиянського благочестя візантійської традиції з часу Володимирового хрещення […].*
4. *Проінформувати духовенство та вірних УГКЦ, що документи, які були подані Римським Апостольським Престолом для Східних Церков щодо богослужінь:*
   1) *Устав богослужінь Вечірні, Утрені й Божественної Літургії, виданий в Римі у 1953 році;*
   2) *Документ Другого Ватиканського Собору про літургійні справи «Священний Собор»;*
   3) *Інструкція застосування літургійних приписів Кодексу канонів Східних Церков, видана Конгрегацією Східних Церков 6 січня 1996 року, –*

є обов'язковими для всієї Української Греко-Католицької Церкви.[59]

Після 2000 р. можна зауважити також намагання розвивати інститути, які мали б дбати про літургійне благочестя не

---

[58] Послання Синоду Єпископів Києво-Галицького Верховного Архиєпископства про літургійні питання // *Українська Греко-Католицька Церква. Патріарший собор Воскресіння Христового у Києві* (kyivsobor.ugcc.org.ua).

[59] Постанови Патріаршого Синоду Єпископів Української Греко-Католицької Церкви, що проходив у м. Львові – Брюховичах від 13 до 20 вересня 2006 року Божого // *Українська Греко-Католицька Церква: Офіц. інтернет-сайт* (old.ugcc.org.ua).

лише на патріархальному рівні, а й на місцевому, єпархіальному. Зокрема, на синоді єпископів у 2005 р. постановлено заснувати єпархіальні літургійні комісії.[60] Сьогодні голови цих комісій творять ширший склад Патріаршої літургійної комісії, заснованої ще 1963 р.

Проблеми відродження літургійного благочестя неможливо вирішити лише інституційно сформованими інструкціями, тому залучення ширшого загалу фахівців до цієї справи є ключовим для успішного літургійного оновлення. Вже на синоді 2005 р. Патріаршій літургійній комісії було поручено організувати науково-практичну конференцію для «обговорення актуальних проблем і пропозицій щодо можливих напрямків діяльності патріаршої і єпархіальних літургійних комісій відповідно до реальних церковних потреб», у якій мали б узяти участь літургісти-науковці.[61] Це вказує на відкритість церковного проводу УГКЦ до наукових досліджень у ділянці літургійного благочестя і на використання цих досліджень для літургійного оновлення, про що дуже конкретно сказано в уже згаданому посланні синоду єпископів про літургійні питання:

> *Літургійний обряд, у широкому розумінні цього поняття, не є чимось бездушно закостенілим. З історії Церкви відомо, що церковні обряди розвиваються. Для такого процесу всередині Церкви властива, щоправда, певна повільність, консерватизм, але його не можна інтерпретувати як священну незмінність. [...] Існує особлива наука – літургіка, яка вивчає історичний розвиток обряду і дає нам змогу розрізнити, що є правдивим, органічним розвитком, а що – тільки мертвим наслідуванням через причини, не пов'язані з самим обрядом. У нових обставинах свободи нашої*

---

[60] Постанови Синоду Єпископів Української Греко-Католицької Церкви, що відбувся у м. Львові (Брюховичі) 25-31 серпня 2005 року Божого // *Українська Греко-Католицька Церква: Офіц. інтернет-сайт* (old.ugcc.org.ua).

[61] Дотепер було проведено дві таких конференції: 28 квітня 2011 р. – присвячену 20-літтю україномовного Молитвослова, а 19 квітня 2012 р. – присвячену джерелам літургійного благочестя УГКЦ (докладніше див. на сайті *Літургія Церкви* (plc-ugcc.blogspot.com)).

Церкви підростають фахівці з літургійної науки. Маємо велику надію, що завдяки їхній кропіткій праці зможемо глибше пізнавати свій питомий обряд, і багато суперечливих у нашому народі літургійних проблем утратять свою гостроту.[62]

У пастирському постанні Глави УГКЦ блаженнішого Святослава Шевчука «Жива парохія – місце зустрічі з живим Христом» від 2 грудня 2011 р., яке стало основним документом розвитку УГКЦ у найближчі часи, особливу увагу приділено питанню літургійного благочестя. Літургійну молитву не треба сприймати в першу чергу крізь призму церковної заповіді, – вона повинна стати «прийняттям дару від самого нашого Господа, який прагне зустрітися з нами, щоб наповнити нас своєю благодаттю і любов'ю».[63] Жива парохія є місцем, де все діяння виходить із літургійної молитви, живиться нею, черпає з неї свою силу і натхнення.

Особливої уваги заслуговує також бачення оновлення літургійного благочестя, викладене в доповіді теперішнього голови Патріаршої літургійної комісії владики Венедикта Алексійчука на Синоді єпископів УГКЦ 2012 р. Серед основних чинників, від яких залежить успіх літургійного оновлення парохіяльного життя, владика Венедикт бачить роль єпископа як гаранта правдивого літургійного благочестя. «Служіння єпископа – вислів віри і Христа, а тому єпископ у першу чергу має бути тим, який зберігає рубрики всюди»[64]. Успіх літургійного оновлення залежить також від достойного літургійного виховання священиків і літургійної катехизи.[65]

---

[62] Послання Синоду Єпископів Києво-Галицького Верховного Архиєпископства про літургійні питання.

[63] Пастирський лист Блаженнішого Святослава до духовенства, монашества і усіх вірних Української Греко-Католицької Церкви «Жива парафія – місце зустрічі з живим Христом» // *Українська Греко-Католицька Церква*: Офіц. інтернет-сайт (www.ugcc.org.ua).

[64] Преосв. Венедикт (Алексійчук). Літургійне життя на парохії // *Квартальний обіжник патріаршої літургійної комісії* (2012/бер.-трав.) 14.

[65] Див. там само, с. 15-17.

Однією з глобальних проблем представлено складність богослужбових чинів, що окреслені як «складне поєднання монаших і парохіяльних традицій Єрусалимської та Константинопольської катедр, як також монастирів студитського та саваїтського уставів».[66] У контексті призадуми над молитовним життям єреїв і вірних на парохіях владика, цитуючи одного з промоторів літургійного оновлення о. Хуана Матеоса, закликає до розрізнення двох традицій – парохіяльної і монашої.[67] Дуже важливим аспектом, який нерідко був занедбаний силою обставин у часи підпілля і тепер недооцінюється у літургійній традиції, є богослужбова естетика, а саме від неї, на думку владики Венедикта, залежить успіх літургійного свідчення Христа і Його Царства.

4. Приклади літургійних реформ східнослов'янської літургії, натхнені вченням II Ватиканського собору

У Конституції про святу літургію II Ватиканський собор закликав до оновлення літургійного життя не лише Західну Церкву.[68] Експерименти з літургійною спадщиною східнослов'янської традиції згідно з напрямними цього собору стали можливими завдяки виникненню в Америці двох монаших спільнот – *New Skete* (Новий скит)[69] та *Holy Transfiguration Monastery* (Святопреображенський монастир)[70]. Спробуймо зорієнтуватися в основних змінах на прикладі реформ часослова.

---

[66] Преосв. Венедикт (Алексійчук). Літургійне життя на парохії, с. 17.

[67] Там само, с. 18.

[68] Цікавий огляд реформ Літургії св. Йоана Золотоустого у греко-католицькій Церкві Словаччини див. у: V. Boháč. Die Liturgische Reform in der Slowakei: die Entwicklung der slowakischen Ausgaben des Liturgikons von 1976, 1986 und 1998 // *Καλοφωνια* 5 (2010) 85-96.

[69] З історією заснування монастиря та діяльністю спільноти можна ознайомитись на: *New Skete* (newskete.org).

[70] З історією заснування монастиря та його діяльністю можна ознайомитися на: www.holytransfigurationmonksofmounttabor.com.

Нью-Скит

Монастир *New Skete* почав своє існування як маленька спільнота францисканців візантійського обряду в 1966 р. Проте 1979 р. вони, за рекомендацією о. Александра Шмемана та о. Йоана Меєндорфа, стали частиною Православної Церкви Америки.

Як зазначив о. Роберт Тафт,[71] на реформу часослова у монастирі New Skete головним чином вплинули дослідження Хуана Матеоса та Міґеля Арранца, котрі особисто консультували монахів щодо історії виникнення тих чи інших богослужінь або їхніх форм. У цьому випадку можна справді говорити про науково обґрунтовану реформу богослужінь, яка переважно базується на принципі *ad fontes*.[72] Перший оновлений часослов з'явився друком у 1976 р.[73]

Ось кілька прикладів реформ часослова:

- богослужіння північної служби та першого часу зовсім усунено як такі, що виникли пізніше та є подвоєнням давніших богослужінь;
- у третьому, шостому та дев'ятому часі відновлено т. зв. «тропарі часу», які в сучасному богослужінні були витіснені змінними щоденними тропарями і використовуються лише в час Великого посту;
- молитву малого повечір'я пристосовано до вечірнього часу моління і дуже скорочено (у цьому випадку автори реформи орієнтувалися швидше на відповідну постанову II Ватиканського собору, аніж на якісь джерела). Велике повечір'я, натомість, тут перетворилось на свого роду

---

[71] Taft. The Byzantine Office in the Prayerbook of New Skete, c. 337.

[72] Brother Stavros of New Skete. The Monastery and Applied Liturgical Renewal: The Experience at New Skete // *Worship traditions in Armenia and the neighboring Christian East: An International Symposium in Honor of the 40th Anniversary of St. Nersess Armenian Seminary* / ред. R. Erwine. Crestwood, NY – New Rochelle, NY 2006, c. 307-323.

[73] *A Prayerbook*. New Skete Cambridge, NY 1976.

чування перед святами. Псалмічна частина зі сталої перетворилася на змінну, відповідно до свята чи літургійного періоду;

- реформа вечірні у цьому часослові полягає у відновленні обрядів запалення світла та принесення вечірнього кадила. Обидва обряди, як довела у своєму дослідженні Ґабріеле Вінклер, становили основу катедральної вечірні у більшості ранніх катедральних чинів. Те саме стосується і розподілу т. зв. тихих вечірніх молитов вечірні на їхніх природних місцях. Однією з особливостей відновлення чину вечірні стало впровадження Псалма 85 як початкового в час Великого посту. Введення щоденного читання зі Святого Письма та нового розподілу прошень у чині вечірні, щоправда, є дещо невдалим і не підтримується джерельною базою;
- утреня теж зазнала певних змін, проте тут реформатори не дуже звертались до джерел. Найважливішими є спроби усунути нашарування антифонних частин перед читанням Євангелія, і ця зміна дуже збіднює воскресний / святковий характер богослужіння. Основною проблемою утреннього богослужіння, особливо буденного, було використання поетичного канону. Тут канони відсутні. Натомість з'являється спроба створити певну тижневу систему співу біблійних пісень, що її запропонував як гіпотетичну Хуан Матеос.

У 1988 р. з'явився новий варіант часослова монастиря New Skete.[74] Основні особливості цих богослужбових реформ: обряд запалення світла перенесено на початок богослужіння вечірні; богослужіння святкової утрені розділено на дві частини: чування, яке включило в себе обряди утрені навколо читання Євангелія, та властиво ранкове богослужіння, яке тут загалом відповідає щоденному. Чування також перенесено в часі, тобто тепер воно відбувається після вечірнього богослужіння.

[74] *A Book of Prayers*. New Skete Cambridge, NY 1988.

Святопреображенський монастир

Ініціатором створення монастиря Святого Преображення у Каліфорнії став один зі співтворців Конституції про Божественну Літургію II Ватиканського собору о. Боніфатій Люкс.[75] Як і в реформах часослова у монастирі New Skete, о. Боніфатій орієнтувався на досягнення сучасної історичної літургіки. Проте у своїх оновленнях він досить обережно поставився до побудови структур богослужінь добового кола і навіть намагався пристосувати принцип реформи часослова з Конституції про Святу Літургію для візантійської традиції.

Сьогодні монастир, на превеликий жаль, не продовжує літургійної реформи, розпочатої його засновником. За життя архимандрита так і не з'явився друком реформований ним візантійський часослов. Усе ж літургійну спадщину цього монастиря можна дослідити на підставі маленької книжечки «Short Monastic Prayerbook: with music for use by the families», виготовленої для приватного вжитку відвідувачів монастиря другом о. Боніфатія Полом Ґілбертом у 1996 р.[76]

Основні зміни у вечірньому богослужінні звелися до реставрації обрядів запалення світла та приношення кадильної жертви. Як і монахи з New Skete, у реконструкції о. Боніфатій орієнтувався на наявні у візантійській Літургії Передосвячених Дарів уламки давніх катедральних обрядів.

Більше змін відбулось у богослужінні утрені. Тут важливо сказати про розподіл т. зв. тихих молитов: переважно це намагання не так знайти давнє місце тої чи іншої молитви, як максимально розподілити їх у контексті богослужіння. Те саме стосується і розподілу псалмів шестипсалм'я.

---

[75] Про літургійну діяльність архимандрита Люкса див.: P. Galadza. Abbot Boniface Luykx as liturgist and 'liturgisatel' // *Following the Star from the East: Essays in Honor of Archimandrite Boniface Luykx* / ред. A. Chirovsky. Ottawa – Chicago 1992, с. 31-40.

[76] *Short Monastic Prayerbook*: *with music for use by the families* / вид. P. Gilbert. Redwood Valley, California 1996.

Цікавим є позиціонування Псалма 50. Його додано до шестипсалм'я як псалом для п'ятниці, завдяки чому усунули повторення Псалма 142 в суботу й неділю, як це приписував у своїх постановах Львівський собор 1891 р.

Проблема канону в часослові о. Боніфатія Люкса розв'язана подібно до того, як це зроблено щодо часослову New Skete, – з тією різницею, що тут автор пропонує ширше використання новозавітних біблійних пісень. Кожен день тижня має одну пісню зі Старого Завіту й одну з Нового. Центральною піснею цієї тріоді є пісня Богородиці з кадженням, яка таким чином ніби пов'язує Старий і Новий Завіти.

Структури малих часів у часослові монастиря Святого Преображення зведені до однієї – структури Шостого часу. Відповідні псалми кожного окремого часу замінено почерговим читанням катизм. У часах присутня молитва св. Якова Єрусалимського, і практично єдиним елементом, котрий визначає конкретний молитовний час, є завершальна молитва.

У цьому часослові, як і в часослові монахів з New Skete, відсутня північна молитва, а повечір'я пристосоване до молитви у вечірній час.

* * *

Реформа церковного життя вказує на те, що Церква є живою і здатна критично осмислювати своє покликання – проповідувати Євангеліє Христа і провадити вірних до Небесного Царства, святкуючи життєдайну присутність Христа у літургії Церкви. Протягом усієї своєї історії УГКЦ виявляла свідомість власної східнохристиянської ідентичності й прагнула черпати з джерел візантійської богослужбової спадщини. Сучасне ставлення до літургійного благочестя вказує на тенденцію повернення до літургійної спадщини Церков Володимирового хрещення. З іншого боку, це повернення не має бути лише реставрацією минулого. Церква живе сьогодні, і її автентична літургійна традиція потребує переосмислення для того, щоб

бути живою в контексті живої парохії. Для осягнення цього церковний провід УГКЦ відкритий до співпраці з науковцями, оскільки те, яким буде майбутнє літургійної спадщини УГКЦ, залежить від того, наскільки добре вона зможе вивчити досвід минулого й осмислити завдання сьогодення.

Запитання до прочитаного тексту

1. Яким був історичний перебіг літургійних реформ у східнослов'янських Церквах візантійської традиції?
2. Що було основною проблемою на шляху реалізації реформ?
3. Яку роль у підготуванні літургійної реформи відігравали богословські навчальні заклади?
4. Яким було історичне та сучасне ставлення проводу Церков до літургійних реформ?
5. Чи можна назвати літургійні реформи візантійського обряду у згаданих американських монастирях вдалими?
6. Чим цікаві реформи українських лютеран візантійського обряду?

XI. «І слово стало… текстом»: Роздуми про оновлення літургійної традиції[1]

Літургія починається, живе і звершується Словом. Словом Бога, яким Він «багато разів і багатьма способами» (пор. Євр. 1,1) звертається до своїх людей, як також і словом людини, її відповіддю Богові, «*адже ще до того, як люди зможуть приступити до літургії, вони конче мусять бути покликані до віри й навернення*» (КСЛ, 9). Зустріч Слова Божого з людською дійсністю перетворюється у досвід Бога в Його величних ділах, якими Він провадить світ до спасіння. Дійсність спасительного досвіду Бога є вічна, і як таку людина сприймає її через літургійне святкування – оспівування цього досвіду й діленя ним із поколіннями. У такому святкуванні досвід Слова Божого набуває вселенського виміру й уможливлює вічне причастя його, перетворюючись у потік живої води, яка віджвляє, оновлює, але також творить і ви-словлює нові досвіди.[2]

Все ж інколи це слово, особливо в літургійному контексті, тяжіє до перетворення у текст. Як і чому це стається?

Ідеальність чи ідеалізованість церковного уставу?

Отець Шмеман у своїй книжці «Вступ до літургійного богослов'я» вказує на те, що «половина наших літургійних правил походять не з Типікона, офіційного записаного уставу»[3]. При цьому він цитує Константина Нікольського, який, своєю чергою, каже, що приписи розбігаються не лише в різних літургійних книгах, а навіть у різних частинах тої самої книги.[4] Далі

[1] В основі цього розділу лежить раніше опублікована стаття: В. Рудейко. «І слово стало… текстом»: Роздуми про оновлення літургійної традиції УГКЦ // *Καλοφωνια* 6 (2012) 119-130.

[2] Детальніше щодо цього див.: D.-W. Fagerberg. Traditional Liturgy and Liturgical Tradition // *Worship* 72/6 (1998) 482-490.

[3] A. Schmemann. *Introduction to Liturgical Theology*. New York 1996, с. 34.

[4] Пор. там само.

Шмеман вказує на те, що навіть коли позбирати всі рубрики й систематизувати їх (що вже намагався реалізувати у своїх працях Нікольський[5]), то залишається очевидним: існує глибока прірва відповідності писаного уставу нашій літургійній практиці… Можна з певністю твердити, що уставу не лише не дотримуються, але й що його дотримання є неможливим.[6]

Александр Шмеман намагається унаочнити це прикладом чування, яке відбулося на початку XX ст. у Київській духовній академії під проводом професорів літургіки В. Прилуцького та М. Скабаллановича. Це «ідеальне» богослужіння тривало вісім годин[7], потребувало майже року приготувань і багатьох історичних та літургійних досліджень. Лише для підготування музичної складової богослужіння знадобилося понад півтора місяця!

Цей приклад показує, що святкувати богослужіння за приписами Типікона не так легко. Проблема тут лежить у самому Типіконі. Початкові збірки таких правил мали суто локальний характер, були «описом літургійної традиції Церкви у певних обставинах певного періоду»[8]. З джерел, котрі стали доступними завдяки розвитку історичної та порівняльної літургіки, відомо, якими різноманітними і змінними могли бути церковні типіки, особливо монастирські. Це природний процес, і він мав на меті відображати життя конкретної церковної спільноти, що змінювалося згідно з часом і обставинами. Устави стали проблемою за часів, коли Церква, внаслідок різних історичних обставин, не могла розвиватись, а її зусилля були спрямовані радше на «збереження» традиції, ніж на життя нею. Протоєрей Николай Балашов, який досліджував

---

[5] У Греко-Католицькій Церкві таку роботу виконав о. Ісидор Дольницький, завершивши у 1899 р. працю свого життя – «*Τυπικъ Церкве Руско-КаѲоліческїя*», який сьогодні є офіційним уставом УГКЦ.

[6] Schmemann. *Introduction*, с. 34.

[7] М. Скабаллановичъ. *Толковый типиконъ* II. Киевъ 1913, с. 330-336.

[8] Schmemann. *Introduction*, с. 35.

розвиток літургійного руху російської Церкви у XX ст., каже про сучасний її устав:

> *У Російській Православній Церкві Устав, практично не піддаючись змінам від XVII ст., перетворився в археологічну пам'ятку, перестав бути реальним правилом церковно-богослужбового життя. А в очах благочестивих людей, мало знайомих з літургійною наукою, Типікон набув статусу богонатхненної книги, чогось вічного і принципово незмінного. Практична ж неможливість виконати вимоги Уставу в умовах парохіяльного життя перетворює його в певний недосяжний ідеал. А практика розвивається своєю дорогою, котру професор СПбДА І. А. Карабінов описував так: «Признается должным приближаться к Типику, но оказывается возможным почти бесконечно от него и удаляться».*[9]

Те саме можна сказати і про літургію УГКЦ. Отець Ісидор Дольницький, наприклад, щоб обґрунтувати те чи інше правило, покликається на мінеї різних монастирів, які часто походять із різних епох чи регіонів. Він використовує різноманітні слов'янські й грецькі джерела.[10] Все це міститься у книзі, яку називають Типіконом і яка, хоч там записано правила різних конкретних монастирів, мала б бути правилом молитви цілої Греко-Католицької Церкви. Додайте до цього велику кількість латинізаційних практик, впроваджених після

---

[9] Н. Балашов. Развитие литургической культуры: богословские и пастырские аспекты (Доклад на конференции «Православное богословие на пороге третьего тысячелетия», Москва, февраль 2000) // *Око Церковное: Литургическая библиотека* (www.liturgica.ru). Повний текст доповіді проф. Карабінова див.: И. А. Карабинов. Студийский типик в связи с вопросом о реформе нашего богослужебного устава (Речь на годичном акте Санкт-Петербургской духовной академии 8 марта 1915 г.) // *Христианское чтение* (Санкт-Петербург 1915/9) 1051-1062 (електронний варіант див. в архіві журналу (christian-reading.info)).

[10] Щодо проблематики джерельної бази Типіка о. Ісидора Дольницького див.: І. Василишин. Типик о. Ісидора Дольницького // *Квартальний обіжник* / Патріарша літургійна комісія УГКЦ (2008/4) 28-37.

постанов Львівського собору 1891 р. чи після підтвердження літургійних постанов Замойського синоду 1720 р., – і матимете більш-менш повну картину проблеми.

Таким чином, богослужбовий устав, як виявляється, більше працює з текстами, дає чіткі вказівки, в якому літургійному контексті використовувати певні тексти чи жести, як їх поєднувати, здебільшого не беручи до уваги, що літургійні тексти, якими він «жонглює», мають стати свідченням молитви Церкви для конкретних спільнот і людей у їхніх конкретних життєвих ситуаціях, має стати їхнім молитовним словом – голосом Церкви-обручниці, «яка взиває до свого Господа і через Нього поклоняється Вічному Отцеві» (КСЛ, 7). Здається, церковний устав надто довго ставив за мету ідеалізовану літургію (зберегти скарб віків), аніж прямував до її ідеалу – розкриття цього скарбу для вірних тут і тепер.

Літургія Церкви і молитва вірних

Незважаючи на згадану вище практичну неможливість виконання приписів уставу, священикам і вірним потрібно молитись, а тому перед служителями (тут маю на увазі і священнослужителів, і вірних) надто довго поставав вибір: або молитися, не дотримуючись офіційного уставу («аще настоятель ізволит»), або не молитися зовсім, замінюючи необґрунтовано складні структури богослужінь різноманіттям паралітургійних практик.

Це перше, що перетворює літургійне слово у літургійний текст: у служителів з'являється деяке роздвоєння молитви. Офіційна літургія Церкви протиставляється живій молитві вірних,[11] полишає дотик до реальності й, у кращому випадку,

[11] Дискусію щодо такого подвійного підходу до візантійського богослужіння див.: Н. Балашов. *На пути к литургическому возрождению*. Москва 2000, с. 15-22.

символізується[12] або ж зовсім перестає існувати, звужуючись до «євхаристійної монокультури»[13].

Не кращим виходом є і випадкові скорочення уставу. У переважній більшості вони, «будучи проведеними *без належного розуміння структури і гармонії богослужіння, спотворюють і збіднюють* церковне богослужіння».[14] Такий тип «пристосування» літургійної традиції до сучасних реалій не є чимось новим. Хто стикався з дослідженням історії богослужіння, той знає про численні дезінтеграції богослужбових структур через переобтяження літургії як новотворами, так і різноманіттям традицій.[15]

Творець літургійного матеріалу не передбачав того, що певний текст чи літургійна структура потрапить у руки компілятора. Він творив для літургійного вжитку тої традиції, котру знав і котра передбачала певну богослужбову цілість, про яку

---

[12] Щодо поняття символу у візантійському богослужінні та його неправильного трактування див.: А. Шмеман. Символы и символизм византийской литургии // *Око Церковное: Литургическая библиотека* (www.liturgica.ru).

[13] Наголошення на особливому статусі Євхаристії після II Ватиканського собору спричинилося до феномену витіснення інших форм літургійного благочестя з літургійного життя Церкви як у Римо-Католицькій, так і в Східних Католицьких Церквах. Дедалі зростає потреба наголошувати на необхідності сприйняття літургії як цілості, котра охоплює також неєвхаристійні богослужіння, і ця потреба така велика, що на Заході вже говорять про феномен «євхаристійної монокультури»: «Постає нова євхаристійна монокультура, як велетенська потрава на богослужбовому ландшафті. Нове ставлення до Євхаристії має непередбачений побічний ефект: вершина всього літургійного діяння перетворюється у рівнину» (E. Nagel. Eucharistische und nich-eucharistische Formen des Gottesdienstes heute // *Liturgie mit offenen Türen. Gottesdienst auf der Schwelle von Kirche und Gesellschaft* / вид. I. Mildenberger, W. Ratzmann. Leipzig 2005, c. 27).

[14] Балашов. Развитие литургической культуры.

[15] Пор.: V. Rudeyko. *Studien zur Geschichte des byzantinischen Orthros. Historische Vergewisserung für eine heutige Praxis der Gemeindeliturgie.* Hamburg 2010, c. 93 і далі.

можемо здогадуватися лише після детального розбору тої чи іншої структури або піснеспіву.[16]

Компіляторові ж літургійного документа (а саме їхні твори лягли в основу сучасної літургійної спадщини) було не легше, ніж нам, вирішити, котрий саме з канонів, кондаків, тропарів чи яку серію стихир вибрати для свого остаточного варіанту, коли йому в руки потрапляло два або декілька різних рукописів. Наслідок цього – устав сучасної недільної утрені, який передбачає чотири канони на кожен із восьми гласів; щоденне богослужіння, яке передбачає поєднання кількох циклів, кожен з яких має свій повний набір богослужбових текстів[17]; незмінні структури богослужінь, котрі, перш ніж зафіксуватися в уставах, пройшли процеси дезінтеграцій і синтезів, над якими від початку XIX ст. і донині інтенсивно ламають собі голови найкращі представники історичної літургіки[18]. Ясно, що при таких компіляціях літургійний матеріал швидко зростав, і невідомо, як виглядала б наша літургія, якби венеційські друкарі не зафіксували один з її варіантів, що й ліг у т. зв. *editio princeps* літургійних книг візантійської традиції.[19]

---

[16] Див. приклади у: Х. Матеос. Деякі проблеми візантійської утрені // *«Світло єси, Христе»: Богослужіння добового кола. Антологія досліджень* / упор. Е. Квінлан, В. Рудейко. Львів 2012, с. 181-228. Див. також: Rudeyko. *Studien zur Geschichte*, с. 121 і далі.

[17] Протягом цілого року на богослужіннях добового кола у складній системі, описаній у Типіконі, відбувається поєднання принаймні двох циклів: Октоїха (тижневий) і Мінеї (річний) або Тріоді (період рухомих свят) і Мінеї.

[18] Основні етапи формування візантійського обряду див.: Р.-Ф. Тафт. *Візантійський обряд: Коротка історія* / пер. Р. Скакун; передм. М. Петрович. Львів 2011.

[19] Один із провідних сучасних дослідників візантійської літургії так характеризує сучасний обряд: «Церкви візантійської традиції мають серйозно розглянути можливості якщо не повернення до старого обряду (ασματικη ακολουθια – *В. Р.*), то принаймні до покращення порядку в сучасному. Він став "офіційним" лише тому, що був надрукований, і є нічим іншим, як довільним вибором невченого венеційського друкаря XVI століття» (S. Parenti. *Il Signore della gloria. Preghiere della «Grande Chiesa» bizantina* [= Preghiere di tutti i tempi, 10]. Milano 1988, с. 139).

Отець Роберт Тафт підрахував, що

> *кожна з 366 служб святим (є навіть служба св. Касьяну 29 лютого у високосний рік), займає тридцять сторінок у звичайному часослові і містить близько 17 припівів вечірні, 140 припівів утрені і півдесятка припівів повечір'я. Це лише актуальна друкована піснетворча традиція візантійського обряду. Додайте до цього псалмодію і читання зі Святого Письма і т. д., помножте це на 366 і додайте до цього гору рукописів, які не ввійшли у друковані видання, – аж тоді можна приблизно уявити собі багатство візантійської традиції.*[20]

У світлі сказаного можна зрозуміти також факт, що візантійська Церква, розвиваючись, ішла шляхом вибору богослужбових текстів і не сприймала всю свою традицію як таку, що мала б у цілості ввійти у кожну святкову чи тим більше щоденну службу.[21] А це, своєю чергою, означає, що й сьогодні Церкви візантійської традиції можуть іти не шляхом намагання викласти побільше богословського тексту для молитовної спільноти, а шляхом вибору таких і такої кількості текстів, які найадекватніше зможуть передати для неї віру Церкви і стати особистим віровизнанням її вірних.

Музична складова літургійного слова

Конституція II Ватиканського собору про святу літургію порівнює літургійне життя Церкви з піснеспівом:

> *Ісус Христос, Первосвященик Нового й вічного Завіту, взявши на Себе людську природу, приніс у це земне вигнання піснеспів, який усі віки лунає на небесах. Він, Христос, об'єднує в Собі всю людську спільноту, щоб вона разом з Ним співала цю божественну пісню прослави.*[22]

---

[20] Р. Тафт. Почитание святых в византийской литургической традиции // Р.-Ф.Тафт. *Статьи*, т. 1:. *Литургика*. Омск 2010, с. 370-371.

[21] Див.: О. А. Крашенинникова. Октоих и Параклит: к истории двух названий одной литургической книги // *Герменевтика древнерусской литературы*, зб. 6, ч. II. Москва 1993, с. 405.

[22] КСЛ, 83.

Музика є душею літургійного благочестя візантійської, як і кожної іншої, літургійної традиції.[23] Більшість текстів залишаться мертвими, якщо не брати до уваги їхню музичну складову. Існують цілі бібліотеки праць про те, що красу (і текстуальну теж) певних канонів, які ми використовуємо в богослужбовій традиції нашої Церкви, можна зрозуміти, лише відтворивши їх у контексті музики, на яку вони були написані.[24]

Не дивно, що саме музична складова є однією з найвразливіших у реальному благочесті. Для цього є багато причин. Передовсім, уже оплакувана нами кількість богослужбового матеріалу. Неможливо співати чотири канони на недільній утрені. Це потребуватиме принаймні двох кваліфікованих хорів, котрі могли б чергуватись у співі як ірмосів, так і тропарів канону (таку розкіш може дозволити собі не кожна катедральна церква), а також уже згаданих Скабаллановичем восьми годин для виконання такого богослужіння. Втрата церковною свідомістю своєї музичної літургійної традиції у багатьох випадках полягає саме в тому, що мелодію, створену для виконання тропаря чи стихири у літургійній структурі, яка передбачала лише три тропарі чи стихири, неможливо культивувати у структурах, де передбачено десять стихир. Творець такої мелодії хотів закарбувати певний текст у серці вірних через музичну красу, а не шляхом багаторазового повторення теми іншими словами.

Залежність літургії від музичного виконання може бути також згубною для неї. Складність музичного виконання часто

---

[23] «Музична традиція вселенської Церкви становить неоціненний скарб, який виділяється з-поміж інших виявів мистецтва насамперед тим, що сакральний спів, поєднаний зі словами, становить необхідну й невід'ємну частину урочистої літургії» (КСЛ, 112).

[24] Див.: А. *Васильев.* О греческих церковных песнопениях // *Византийский временник* 3 (Санкт-Петербург 1896) 582-633; А. Лингас. Церковное пение // *Православная энциклопедия*, т. 8. Москва 2004, с. 350-359; Ю. Ясіновський. *Візантійська гимнографія і церковна монодія в українській рецепції ранньомодерного часу*. Львів 2011.

унеможливлювала участь вірних і призводила до зникнення цілих обрядів, як це можна побачити з пасажів св. Симеона Солунського. Вбачаючи занепад літургійного благочестя константинопольської Церкви саме у складності музичного виконання, без якого її обряд був нецікавим, Симеон, задля збереження цього обряду, у своїй церкві в Солуні мусив оздобити чин *співаної служби* монашими богослужбовими канонами.[25] Ось кілька уривків з його твору «Розмова про св. священнодії і таїнства церковні»:

> *Інших чинів уставу Великої церкви тепер не дотримуються в інших церквах, навіть і в самому христолюбивому і царському місті, оскільки після того, як його захопили латиняни, цей добрий звичай занехаяли. Хоч, як мені здається, – і тому, що для цього треба було багато священиків і співців (PG 266, кол. 403).*
>
> *Між тим, бажаючи, щоб його дотримувались і зберігали у цілості, ми додали до нього, ніби приємну приправу, спів канонів, щоб дехто, хто любить нарікати на добре і не маючи поняття в цьому чині, а насправді будучи лінивим і недолугим, не знайшов підстави для відміни цього чину... (PG 267, кол. 404).*
>
> *В обителях і в усіх церквах дотримуються лише самого чину єрусалимського уставу св. Сави, оскільки його можна звершувати й наодинці, оскільки його створено для монахів і його часто виконують у кіновіях без співу. Звичайно, ця постанова була впроваджена через необхідність і є справою отцівського благоустрою (PG 268, кол. 405).*

Єрусалимський устав, як можна бачити, відкрив можливості уникнути складнощів щодо питання і зі співом, і з присутністю та задіянням вірних тим способом, що просто зробив богослужіння приватним. Більшість його важливих частин виконували без співу, звичайним читанням. Співання канонів

---

[25] Детальніше щодо цього див.: A. Lingas. How Musical was the 'Sung Office'? Some Observations on the Ethos of the Byzantine Cathedral Rite // *The Traditions of Orthodox Music. Proceedings of the First International Conference on Orthodox Church Music, University of Joensuu, Finland 13-19 June 2005* / ред. I. Moody, M. Takala-Rozsczenko. Joensuu 2007, с. 217-234.

скоротилося до співу лише ірмосів, що вплинуло також на розуміння структури канону й ірмоса як його основної частини. У подальших скороченнях із канонів залишалися тільки ірмоси (ізборники, антологіони).

Більш ревні служителі, намагаючись зберігати букву закону, були змушені читати тексти скоромовками. А значить, такі тексти, з одного боку, ставали цілком недоступними для вірних під оглядом їх розуміння, а з іншого боку, не могли вповні розкритися через відсутність або спотворення їхньої супровідної мелодії. Усі ці намагання «пристосувати» богослужіння до сучасної епохи є лише перетворенням слова у текст, намаганням «символічно» (у розумінні несправжньо) виконати цілість уставу, традиції, літургії – розумійте, як хочете. Та все ж цінність літургійного слова полягає не в останню чергу в його красі – намаганні наслідувати небесну красу Слова Божого.

Слову притаманна інтонація, якої тексту досить складно досягти, але від неї текст оживає. Розуміння, яке текст осягає кількістю, мовлене слово осягає інтонацією. Саме її намагається забезпечити церковна музика. Більшість древньої і цінної гимнографічної спадщини візантійської Церкви важлива не кількістю тексту, а його гармонією з музикою.

Традиційна літургія чи літургійна традиція

Той, хто намагається проникнути у зміст візантійського богослужіння, відразу помітить це: візантійська літургія містить тексти, з якими не бажаєш себе ідентифікувати. Вони сприймаються як візантійська риторика, можливо – як мистецький твір, з огляду на його мову, поетику чи музику, але абсолютно не годяться для християнської молитви.[26] Ось уривок із щоденника о. Шмемана:

> *На Дванадцяти Євангеліях відчув, однак – і, можливо, вперше з такою очевидністю, – невідповідність «антифонів» (Юда, юдеї)*

[26] Див.: Балашов. *На пути*, с. 398-404.

євангельській розповіді про Страсті. Велика П'ятниця є явленням Зла і Гріха у всій їхній силі, у всій їхній «величі», а візантійські «гимнографи» задовольняються бичуванням «винних». Відбувається ніби «відчуження» Хреста. Ми – свідки. Ми – судді! Ми «жаліємо» Христа і викриваємо винних. Як вони посміли?! Як вони дерзнули?! Наша совість, однак, чиста, тому що ми знаємо, «в чому річ», і стоїмо на правильному боці… Ні, тут – межі «Візантії» чи, можливо, краще сказати – цього богослужіння, що виросло з єрусалимського «історико-топографічного» святкування і «поминання» Страстей […] Зникає, не відчувається те, що, на моє переконання, становить цілий зміст, всю «епіфанію» Великої П'ятниці: Христа зраджують, Його зраджують усі – все творіння, починаючи з апостолів («тоді всі, покинувши Його, втекли…» (Мт. 26:56; Мк. 14:50)). Його зраджують і розпинають – сліпота і тьма спотвореної любові (Юда), релігія (первосвященики), влада (Пилат, воїни), суспільство (народ). І, «навернувшись», усі приймають Його – «воістину Божий він Син…» (Мт. 27:54; Мк. 15:39): і сотник, і апостол при хресті, і ті, хто, б'ючи себе в груди, відходили з «позорища цього». І ось про все це – ані слова в піснетворчості цього дня, яка спрощує все у ньому до «винних», виключає з числа винних якраз усіх, а залишає «деяких». Але тому й позбавляє це богослужіння його змісту як явління Зла, суду над ним, перемоги над ним – тепер, нині, у нас… Слава Богу, однак, що залишається саме Євангеліє, яке і «домінує» над цією «демагогічною» риторикою.[27]

Для того, щоб унаочнити проблему, наведу кілька текстів з описаного о. Шмеманом богослужіння:

За благодіяння, які вчинив єси, Христе, родові єврейському, на розп'яття Тебе засудили, оцтом і жовчю Тебе напоївши. ***Але воздай їм, Господи, за ділами їх****, бо не збагнули Твого милостивого сходження.*

Не вдовольнилися зрадою, Христе, одноплемінники єврейські, але кивали головами своїми, знущання і глум приносячи. ***Але воздай їм, Господи, за ділами їх****, бо не збагнули Твого Промислу.*

Ні земля, що затряслася, ні каміння, що розпалося, євреїв не переконали, ані храмова завіса, ані мертвих возстання. ***Але воздай їм, Господи, за ділами їх****, бо марне проти Тебе умислили.*

---

[27] А. Шмеман. Дневники, Великая Пятница, 23 апреля 1976 (273) // *Гуманитарная библиотека Андрея Платонова* (www.golubinski.ru).

*Юрба юдейська вимагала від Пилата розп'яти Тебе, Господи. Вини ж у Тобі не знайшовши, Варавву винного звільнили, а Тебе, Праведника, засудили, вину за кровопролиття на себе взявши. **Але дай їм, Господи, винагороду їх**, бо марне проти Тебе умислили*[28].

Ми схильні сприймати літургійні тексти як своєрідне «правило віри», і в багатьох випадках воно є правдивим. Однак догматизованість літургійного тексту, яка веде до сприйняття його як чогось незмінного й безальтернативного, веде остаточно до того, що вірні перестають сприймати слово літургії як наше особисте молитовне слово і слово літургії перетворюється у літургійний текст, який треба *від*-мовити, *від*-співати, побожно *ви*-слухати, але не обов'язково робити його власним досвідом.

Описані вище пасажі з Утрені Страстей виникли в особливому контексті відновлення єрусалимської традиції після перського завоювання на початку VII ст. Перська влада надавала перевагу євреям у Єрусалимі, а ті, своєю чергою, досить нетолерантно ставилися до християнської спільноти.[29] Полеміка, яка не могла вилитись у плідні дискусії, стала надбанням літургійної спадщини єрусалимської спільноти і передається у різноманітті Церков візантійської традиції.

Звичайно, це лише один кричущий приклад неадекватності літургійних текстів християнському євангельському духові, – приклад перетворення слова досвіду конкретної локальної спільноти у літургійний текст, який у кращому випадку вимагав би радикальної реформи, за духом Євангелія і сучасності.

---

[28] Послідування святих і спасительних страстей Господа нашого Ісуса Христа, Антифони 11, 13. Переклад: Майстерня літургійних перекладів «Трипіснець» (рукопис).

[29] Див.: F. Heyer. *2000 Jahre Kirchengeschichte des Heiligen Landes.* Hamburg 2000, c. 120-121.

Змінна чи незмінна традиція

Добрим прикладом до наслідування щодо змінності чи незмінності літургійної традиції є заохочення одного з ранньохристиянських писань, відомого під назвою *Апостольське передання*:

> *І єпископ хай возносить благодарення відповідно до нашого припису. Немає жодної необхідності, щоб він повторював ті ж самі слова, котрі ми говорили попередньо, і заучував їх напам'ять, возносячи благодарення Богові; але кожний хай молиться за своєю спроможністю. Якщо ж хтось має можливість помолитися довгою і піднесеною молитвою, це добре.* ***Але якщо хтось, молячись, мовить помірковану молитву, за усталеним взірцем, не забороняйте йому.*** *Хай лише його молитва буде здоровою і правильною в ученні (АП 9).*[30]

Записана і підтверджена традиція, згідно з цим документом, має бути лише прикладом, своєрідною орієнтацією для живої традиції Церкви.

Послання Синоду єпископів Києво-Галицького Верховного Архиєпископства про літургійні питання від 8 лютого 2007 р. Б. заохочує фахівців з літургіки до пошуку автентичної літургійної спадщини нашої Церкви:

> *Літургійний обряд, у широкому розумінні цього поняття, не є чимось бездушно закостенілим. З історії Церкви відомо, що церковні обряди розвиваються. Для такого процесу всередині Церкви властива, щоправда, певна повільність, консерватизм, але його не можна інтерпретувати як священну незмінність. Зміни в обряді відбуваються природно або штучно. Природно, коли нововведення виникають згідно з внутрішньою логікою обряду, через поглиблення розуміння його природи та ефективніше пристосування до обставин життя його зовнішніх форм. Штучно, коли їх додають без органічного внутрішнього зв'язку, тільки щоб*

---

[30] «*Didache*»: *Zwölf-Apostel-Lehre.* «*Traditio Apostolica*»: *Apostolische Überlieferung* / пер. і вид. G. Schöllgen, W. Geerlings [= Fontes Christiani, 1]. Freiburg, 1991, с. 143.

уподібнитись до когось чи когось собі підкорити. Існує особлива наука – літургіка, яка вивчає історичний розвиток обряду і дає нам змогу розрізнити, що є правдивим, органічним розвитком, а що – тільки мертвим наслідуванням через причини, не пов'язані зі самим обрядом.[31]

Жива традиція передбачає розвиток. Слово, яке претендує стати статичним, єдино правильним, затримати за собою виключність, приречене стати текстом. Лише те слово далі залишається словом, яке, будучи і залишаючись унікальним, спрямоване на реакцію, на відповідь, на наслідування в унікальності.

Традиція, яка не дає можливості вийти за рамки тексту, приречена на існування паралельної традиції. Поезія повинна творити поезію – і не обов'язково білу поезію, яка намагатиметься якнайточніше передати текст.[32] Літургійний текст повинен стати іконою, знаком, який заохочує до наслідування, але не до копіювання. Слово покликане висловити дух, літургійний текст покликаний створити рамки для слова у конкретній традиції. Саме для слова, а не для букв творяться літургійні тексти. Завданням літургійного тексту не є точно передати текст, фразеологію чи риторику певної епохи. Натомість літургійний текст певної епохи повинен бути прикладом для творення текстів сучасної епохи.

Поетичний літургійний текст Візантії XII-XIV ст. повинен трансформуватись у поетичний літургійний текст України, сформований цією традицією.

Не звертаючи уваги на нього, ми будемо приречені на існування молитовного слова вірних поряд із літургійним текстом Церкви, конкретних слів реальної віри і недосяжного

---

[31] Послання Синоду Єпископів Києво-Галицького Верховного Архиєпископства про літургійні питання // *Українська Греко-Католицька Церква. Патріарший собор Воскресіння Христового у Києві* (kyivsobor.ugcc.org.ua).

[32] Див.: Балашов. *На пути*, с. 405-443.

богословлення ідеальних текстів. Вірні залишаться напризволяще зі своїми паралітургійними богослужіннями, а богослови перетворяться у людей, які працюють із текстами. В одному зі своїх щоденних дописів о. Яків Кротов окреслив такий тип богословлення словами: «Людина може все життя залишатися з текстом. На початку в неї текст, у кінці в неї текст, а посередині – боротьба з тими, хто вірує в інший текст».[33]

Запитання до прочитаного тексту:

1. Чи існує потреба реформи богослужінь у Церквах візантійського обряду?
2. Чи існують історичні підстави для реформування літургійних богослужінь?
3. Чи можлива наявність у богослужінні нефіксованих молитов, і якщо так, то якою могла б бути їх частка?
4. Яку роль у реформуванні богослужінь мала б відігравати літургійна музика?
5. Яку частку мала б становити в оновленому богослужінні літургійна поезія помісних Церков?
6. Як впливає на розуміння літургійних богослужінь коректність чи некоректність літургійної термінології?
7. Якою мірою літургійні тексти мають бути «правилом віри»?
8. Що можна було б назвати ознаками «живої літургії»?

---

[33] о. Я. Кротов. В начале было Слово. Текста не было! // *Блог о. Якова Кротова* (yakov-krotov.livejournal.com).

БІБЛІОГРАФІЯ

Джерела

АНАФОРА ДО БОГОРОДИЦІ = Euringer M. A. Die äthiopische Anaphora unserer Herrin Maria. Nach der editio princeps vom Jahre 1548 übersetzt // *Katholik* (1916) 1-30.

АНАФОРИ СИРІЙСЬКІ = Raes A. *Anaphorae syriacae*, т. 1. Roma 1939.

АПОСТОЛЬСЬКІ КОНСТИТУЦІЇ = *Les Constitutions apostoliques. Introduction, traduction et notes* / ред. M. Metzger. Paris 1992 (укр. пер.: *Апостольські постанови*. Київ 2011).

Архиєратикон. Рим 1988; Торонто 1988.

Богогласник. Почаев 1790-1791.

ВІРМЕНСЬКИЙ ЛЕКЦІОНАР = Renoux A. Le codex arménien Jérusalem 121. 2. Édition comparée du texte et de deux autres manuscripts, introduction, textes, traduction et notes // *Patrologia Orientalis* 36 (1971) 141-390.

ГРУЗИНСЬКИЙ СТИХИРАР = Renoux C. *L'hymnaire de Saint-Sabas (V^e-VII^e siécle): le manuscrit géorgien H 2123*. Brepols 2008.

ДИДАСКАЛІЇ = *Didascalia et Constitutiones apostolorum* II / ред. F.-X. Funk. Paderbornae 1905.

ДІДАХЕ ТА АПОСТОЛЬСЬКЕ ПЕРЕДАННЯ = «*Didache*»: *Zwölf-Apostel-Lehre. «Traditio Apostolica»: Apostolische Überlieferung* / пер. і вид. G. Schollgen, W. Geerlings [= Fontes Christiani, 1]. Freiburg 1991 (укр. пер.: *Дідахе: Наука дванадцятьох апостолів* / пер. з гр. О. Кіндій. Львів 2002).

Документи Другого Ватиканського Собору (1962-1965). Конституції, декрети, декларації. Коментарі / перекл. з лат. Львів 2014.

Евхологий Барберини гр. 336 / вид., передм. і прим. Е. Велковская, С. Паренти; пер. з іт. С. Голованов; ред. рос. пер. Е. Велковская, М. Живова. Омск 2011.

Евхологіон или Требник, т. 1. Львов 1925.

ЄВХОЛОГІОН ҐОАРА = *Euchologion sive Rituale Græcorum complectens ritus et ordines Divinæ Liturgiæ, officiorum, sacramentorum, consecrationum,*

benedictionum, funerum, orationum, etc. cuilibet personæ, statui vel tempori congruos, juxta usum Orientalis Ecclesiæ. Paris 1647 (вид. 2-ге, випр. і доп.: Venetiis 1730).

Євхологіон Серапіона = *Konstytucje apostolskie oraz Kanony Pamfilosa z apostolskiego synodu w Antiochii, Prawo kanoniczne św. Apostołów, Kary świętych Apostołów dla upadłych, Euchologion Serapiona* / упор. та опрац. A. Baron, H. Pietras. Kraków 2007, c. 300-318.

Заповіт Господа = *Testamentum domini nostri Jesu Christi nunc primum [syriace] edidit, latine reddidit et illustravit Ignatius Ephraem II Rahmani (Patriarcha Antiochenus Syrorum)*. Mainz 1899.

Збірка грецьких літургій = Swainson C. *The Greek Liturgies*. Cambridge 1884.

Книга Служебникъ, въ ней же блаженныхъ трехъ епископовъ Лутургіе съвершаються: Іоанна Златоустаго, Василія Великаго и Григорія Двоеслова папы Римского Преждесвященная. Выдана естъ тіпомъ и накладомъ ясневельможнаго пана его милости пана Леона Сапеги, канцлера великого князъства Литовского, Могилевского, Шеретовского старости и прочая. За ласкою и привилеемъ его Королевской милости. Въ друкарни Леона Мамонича, року 1617. [Вильнъ].

Літургікон. Рим 1942.

[Любачівський М. І.] Літургійне питання в нашій Церкві: Слово Блаженнішого Мирослава Івана (Львів, 20-27 лютого 1994, рукопис) // *Нотатки Никодима* (nykodym.blogspot.com).

Молитовник святопреображенського монастиря = *Short Monastic Prayerbook*: *with music for use by the families* / вид. P. Gilbert Redwood Valley, CA 1996.

Ніссійський Г. *Життя св. Макрини – сестри св. Василія В.* / пер. С. Фединяк. Нью Йорк 1969.

Ориген. *Про молитву*. Львів 2011.

Паломництво Даниїла = «*Хождение» игумена Даниила в Святую Землю в начале XII в*. Санкт-Петербург 2007.

Паломництво Етерії = *Egeria. Itinerarium. Reisebericht. Mit Auszügen aus Petrus Diaconus <De Locis Sanctis>. Die Heiligen Stätten* / пер. G. Röwekamp [= Fontes Christiani, 20]. Freiburg 1995; Эгерия. Паломничество по Святым местам / пер. И. В. Помяловский //

Православный Палестинский сборник, т. 20. Санкт-Петербург 1889, с. 103-172.

Паломництво Йоана і Софронія = Il testo integralle della Narratione degli abati Giovanni e Sofronio attraverso le Hermeneiai di Nicone / ред. A. Longo // *Rivista di Studi Bizantini e Neoelleniei* 12-13 (1965-1966) 223-267.

Паломництво св. Вілібальда = Bauch A. *Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstätt. Biographien*. Eichstätt 1962.

Писания Св. отцев и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения, т. 1; т. 2; т. 3. Москва 1855; 1856; 1857.

Послання Синоду Єпископів Києво-Галицького Верховного Архиєпископства про літургійні питання // *Українська Греко-Католицька Церква. Патріарший собор Воскресіння Христового у Києві* (kyivsobor.ugcc.org.ua).

Постанови Патріаршого Синоду Єпископів Української Греко-Католицької Церкви, що проходив у м. Львові – Брюховичах від 13 до 20 вересня 2006 року Божого // *Українська Греко-Католицька Церква*: Офіц. інтернет-сайт (old.ugcc.org.ua).

Постанови Синоду Єпископів Української Греко-Католицької Церкви, що відбувся у м. Львові (Брюховичі) 25-31 серпня 2005 року Божого // *Українська Греко-Католицька Церква*: Офіц. інтернет-сайт (old.ugcc.org.ua)

Правила церковні = Правила Святой Православной Церкви с толкованиями Епископа Никодима (Милоша) // *Holy Trinity Orthodox School* (www.holytrinitymission.org).

Прийдіте, поклонімся: Молитовник. Львів 2002.

Святкова і Загальна Минея Українською мовою / Видання Всеукраїнської Православної Церковної Ради. Київ 1927.

Священна і божественна літургія святого отця нашого Йоана Золотоустого. Торонто 1988.

Служба страсної седмиці Димитрія Солунського = Φουντουλη Ι. *Λειτουργικα κειμενα Τ.Β. Θεματα ευχολογιου*. Θεσσαλονικη 2005, с. 271-398.

Служебник для україн. Євангельських громад Авґсбурзького Віросповідання (Головні богослуження). Станиславів 1933. Сучасне розширене перевидання: *Український Лютеранський Служебник*. Київ 2003.

Служебник. Львів 1666.

Типик Дольницького = *Типікъ Церкве Руско-КаѲоліческїя*. Львовъ 1899; *Типик Української Католицької Церкви* / упор. І. Дольницький. Львів 2008.

Типографский устав с кондакарем конца XI – начала XII века / под ред. Б. А. Успенского, т. 1-3. Москва 2006.

Требник. Львів 2001.

Устав Алексія Студита = Пентковский А. М. *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси*. Москва 2001.

[Шевчук С.] Пастирський лист Блаженнішого Святослава до духовенства, монашества і усіх вірних Української Греко-Католицької Церкви «Жива парафія – місце зустрічі з живим Христом» // *Українська Греко-Католицька Церква*: Офіц. інтернет-сайт (www.ugcc.org.ua).

Часослов св. Сави = Un Horologion inédit de Saint-Sabas, Le Codex sinaïtique grec 863 (IX^{e} siècle) / вид. J. Mateos // *Melanges Eugene Tisserant*, т. 3. Citta del Vaticano 1964, с. 47-77; Un fascicolo ritrovato dell'orologion Sinai gr. 863 (IX secolo) / вид. S. Parenti // *Orientalia Christiana Periodica* 75 (2009) 343-358.

Часослов эфиопской церкви / Издал и перевел на основании нескольких рукописей Б. Тураев [= Записки императорской академии наук по историко-филологическому отделению, т. 1, № 7]. Санкт-Петербург 1897.

Чинности и рішеня руского провинціяльного Собора въ Галичині отбувшого ся во Львові въ році 1891. Львов 1896.

A Book of Prayers. New Skete Cambridge, NY 1988.

A Prayerbook. New Skete Cambridge, NY 1976.

Ambrosius. *Über die Sakramente. Über die Mysterien* / пер. J. Schmitz. Freiburg 1990.

Johannes Chrysostomus. *Taufkatechesen* / пер. R. Kaczynski. Freiburg 1992.

Molytvoslov – Gebetbuch. Die Heilige Taufe, Die Krönung, Das Begräbnis, Das Abendlob, Das Morgenlob / ред. R. Thöle, V. Rudeyko. Darmstadt 2006.

Ordo celebrationis Vespertinum, Matutini et Liturgiae iuxta recensionem Ruthenorum. Roma 1944.

Procopii Caesariensis opera omnia, т. 4 / вид. J. Haury, G. Wirth. Lipsiae 1964.

Saint Symeon of Thessalonike: *Treatise on Prayer: An Explanation of the Services Conducted in the Orthodox Church* / пер. H. Simmons. Brookline 1984.

Synod of Laodicea (4th Century) // *New Advent* (www.newadvent.org).

Synodus provincialis ruthenorum habita in civitate Zamosciae anno MDCCXX. Roma 1724; руською мовою: *Додатокъ до чинностей и рішень Руского Провинціяльного Собора въ Галичині отбувшого ся во Львові въ р. 1891*. Львов 1897; *Провінційний Синод у Замості 1720 р. Б.: Постанови* / пер. І. Козовик, ред. І. Пелехатий, Софрон Мудрий. Івано-Франківськ 2006.

Tertullianus. *Opera* I [= CCSL 1]. Turnhout 1954.

Лексикони та підручники

Гаврилів М. *Біблійно-богословські основи літургії*. Золочів – Львів 1997-1988 (на правах рукопису).

Кунцлер М. *Літургія Церкви*. Львів 2001.

Православная энциклопедия, т. 8. Москва 2004; *Православная Энциклопедия* / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла [електронна версія] (www.pravenc.ru).

Скабаллановичъ М. *Толковый Типиконъ: Объяснительное изложение Типикона с историческимъ введениемъ*, вип. 1; вип. 2; вип. 3. Киев 1910; 1913; 1915.

Тафт Р.-Ф. *Литургический лексикон.* Омск 2013.

Федорів Ю. *Пояснення церковних богослужінь і святих тайн*. Львів 2006.

Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament / ред. H. Balz, G. Schneider. Stuttgart – Berlin – Köln 1981.

Handbook for Liturgical Studies / ред. A. Chupungco, т. 1: *Introduction to the Liturgy*. Collegeville, MN 1997; т. 3: *The Eucharist*. Collegeville, MN 1999.

Lexikon für Theologie und Kirche [вид. 1-ше]. Freiburg 1930-1938.

LThK = Lexikon für Theologie und Kirche [вид. 2-ге] / ред. J. Höfer, K. Rahner. Freiburg 1957-1968.

Martimort A.-G. *Handbuch der Liturgiewissenschaft.* Freiburg 1963.
NDL = Nuovo dizionario di liturgia. Milano 1988.
Neues Theologisches Wörterbuch / ред. H. Vorgrimler. Freiburg 2000.
Solovey M. *Eastern Liturgical Theology. General Introduction*. Toronto 1970.
TRE = Theologische Realenzyklopädie / ред. G. Müller, т. 21. Berlin – New York 1991.
TWNT = Kittel G. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart 1942.

Монографії та статті[1]

Амфилохий, архим. *Кондакарий в греческом подлиннике XII-XIII в.* Москва 1879.
Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии. Москва 1989.
Арранц М. *История византийского типикона «Око церковное»*. Санкт-Петербург 2003.
— *Как молились Богу древние византийцы. Суточный круг богослужения по древним спискам византийского евхология.* Ленинград 1979.
— *Молитвы и псалмопение по константинопольскому песненному последованию (ασματικη ακολουθια): Дополнение к диссертации «Как молились Богу древние византийцы» СПбДА 1979 г.* Рим 1997.
— *«Око церковное». История типикона.* Рим 1998.
— *«Око церковное». Переработка опыта ЛДА 1978 г. История Типикона.* Москва 1999.
Базилович Й. *Толкування Священної Літургії Нового Закону Безкровної Жертви.* Мукачів 1815 (рукопис).
Балашов Н. *На пути к литургическому возрождению*. Москва 2000.
— Развитие литургической культуры: богословские и пастырские аспекты (Доклад на конференции «Православное богословие на пороге третьего тысячелетия», Москва, февраль 2000) // *Око Церковное: Литургическая библиотека* (www.liturgica.ru).

[1] Скорочення: *DOP = Dumbarton Oaks Papers*; OCA = Orientalia Christiana Analecta; *OCP = Orientalia Christiana Periodica*; *SVTQ = St. Vladimir's Theological Quarterly*.

Блажейовський Д. *Рим і обрядово-літургічні дискусії у патріаршій Київській Вселенській Церкві між двома світовими війнами*. Львів 2002.

Бредшоу П. Щоденні молитви християн у І столітті // *«Світло єси, Христе»: Богослужіння добового кола. Антологія досліджень* / упор. Е. Квінлан, В. Рудейко. Львів 2012, с. 21-57.

Василик В. *Происхождение канона (богословие, история, поэтика)*. Санкт-Петербург 2006.

Василишин І. Типик о. Ісидора Дольницького // *Квартальний обіжник* / Патріарша літургійна комісія УГКЦ (2008/4) 28-37.

Васильев А. О греческих церковных песнопениях // *Византийский временник* 3 (Санкт-Петербург 1896) 582-633.

Венедикт (Алексійчук), преосв. Літургійне життя на парохії // *Квартальний обіжник патріаршої літургійної комісії* (2012/бер.-трав.) 14-18.

Винклер Г. *Христология анафоры Василия Великого в различных редакциях с некоторыми замечаниями относительно авторства*. Омск 2011.

Вінклер Ґ. Історичне підґрунтя Вечірні Передшеосвячених Дарів // *«Світло єси, Христе»: Богослужіння добового кола. Антологія досліджень* / упор. Е. Квінлан, В. Рудейко. Львів 2012, с. 151-180.

Волков А. Книгопечатание и книжная справа на Руси в первой половине XVII в. // *Око Церковное: Литургическая библиотека* (www.liturgica.ru).

Вукашинович В. *Литургическое возрождение в XX веке*. Москва 2005.

Гарнонкур Ф. *В мирі Господу помолімся*. Львів 2004.

Голубцов А. Историческое объяснение обрядов литургии // *Богословский вестник* (1915/7-8) 563-601.

Горский А., Невоструев К. *Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки*. Москва 1855.

Гумилевский Ф. *Исторический обзор песнопевцев и песнопения Греческой Церкви*. Санкт-Петербург 1902.

Гуцуляк Л.-Д. *Божественна літургія св. Йоана Золотоустого у Київській митрополії в період унії з Римом (1596-1839)*. Львів 2004.

Ґаладза П. Літургійне питання і розвиток богослужінь напередодні Берестейської унії аж до кінця XVII століття // *Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII столітті (Матеріали*

Четвертих «Берестейських читань», Львів – Київ – Луцьк, 2-6 жовтня 1995) / ред. Б. Ґудзяк, О. Турій. Львів 1997, с. 1-53.

Ґудзяк Б. Історія відокремлення: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії // *Ковчег*, вип. 1. Львів 1993, с. 1-22.

Дмитриевский А. А. Богослужебные одежды священно-церковнослужителей // *Руководство для сельских пастырей* (Киев 1903/22) 122-131; (1903/23) 145-156; (1903/24) 165-174.

— *Богослужение в русской церкви в XVI веке,* ч. 1: С*лужбы круга седмичного и годичного и чинопоследования таинств.* Казань 1884.

— Богослужение в Русской Церкви за первые пять веков // *Православный собеседник* (Казань 1882/2) 166-183, (1882/3) 252-296, (1882/9) 346-373, (1882/10) 149-167, (1882/12) 372-394, (1883/7-8) 345-374, (1883/10) 198-229, (1883/12) 470-485.

— *Древнейшие патриаршие Типиконы – Святогробский иерусалимский и Великой константинопольской церкви: Критико-библиографическое исследование*. Киев 1907.

— *Евхологион IV века Сарапиона, епископа тмуитского*. Киев 1894.

— Историко-археологические сведения о знаках отличий, жалуемых священным лицам черного и белого духовенства // *Руководство для сельских пастырей* (Киев 1902/8) 209-220; (1902/9) 247-256.

— Кто виноват? (К вопросу о причинах разнообразия богослужебных чинов и последований в наших старинных церковно-богослужебных книгах) // *Руководство для сельскихъ пастырей* (Киев 1885/49) 409-450.

— Митра: Историко-археологический очерк // *Руководство для сельских пастырей* (Киев 1903/11) 297-310.

— *Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока*, т. 1. Киев 1895, т. 2. Киев 1901, т. 3 [1, ч. 2]. Петроград 1917.

— О*писание рукописей и книг, поступивших в Церковно-Археологический музей при Киевской Духовной Академии из греческой нежинской Михаило-Архангельской церкви.* Киев 1885.

— Отзыв о сочинении М. И. Орлова «Литургия св. Василия Великого» // *Сборник отчетов и премий о наградах, присуждаемых*

императорской Академией Наук: Отчеты за 1909 г. Санкт-Петербург 1912, с. 176-347.

— Что такое kanon tes psalmodias, так нередко упоминаемый в жизнеописании прп. Саввы Освященного? // *Руководство для сельских пастырей* (Киев 1889/38) 69-73.

Дрібненький В. *Життя у повноті: Божественна Літургія (Служба Божа) у висвітленні християнської віри.* Торонто – Львів 1993.

Иаков (Цветков), иером. *Кондаки и икосы разных церковных песнописцев.* Москва 1885.

Калліст (Уер). Святоотцівські основи православного вчення про Таїнства // *Квартальний обіжник патріаршої літургійної комісії УГКЦ* № 5 (Львів 2012) 22-32.

Карабинов И. А. *Постная Триодь: исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов*. Санкт-Петербург 1910.

— Св. Чаша на Литургии Преждеосвященных Даров // *Христианское чтение* (Петроград 1915/июнь-июль) 737-753, (1915/июль) 953-964.

— Студийский типик в связи с вопросом о реформе нашего богослужебного устава (Речь на годичном акте Санкт-Петербургской духовной академии 8 марта 1915 г.) // *Христианское чтение* (Санкт-Петербург 1915/9) 1051-1062; електронний варіант: *Словесная служба*: Страница священника Михаила Желтова (http://www.mhzh.ru/ru/mzh.mrezha.ru).

Керн К. *Литургика. Гимнография и эортология*. Париж 1964; Москва 1999.

Ковч Е. Чому наші від нас утікають? Львів 1932.

Красносельцевъ Н. *Богослужение Иерусалимской церкви в конце IV в.* Казань 1888.

— Материалы для истории чинопоследования литургии св. Иоанна Златоустого, вып. 2: Уставы патриарха Константинопольского Филофея и протонотария Великой церкви Димитрия Гемиста по рукописям XIV в. // *Православный собеседник* (Казань 1895 [1896]/1) 1-8.

— Рецензия на книгу А. А. Дмитриевского «Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока», т. 1 // *Византийский временник* 4 (Санкт-Петербург 1897) 587-615.

— *Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки*. Казань 1885.
— Славянские рукописи Патриаршей библиотеки в Иерусалиме // *Православный собеседник* (Казань 1888/12), 1-32.
— Типик церкви Св. Софии в Константинополе (IX в.) // *Летопись Историко-филологического общества при Императорском Новороссийском университете*, т. 2: *Византийское отделение*, ч. 1. Одесса 1892, с. 156-254.

КРАШЕНИННИКОВА О. А. Октоих и Параклит: к истории двух названий одной литургической книги // *Герменевтика древнерусской литературы*, зб. 6, ч. II. Москва 1993, с. 398-406.

КРОКОШ М. Замойський Синод – оновлення чи тупик? // *Патріярхат* (2009/5) 26-27.

КРОТОВ Я., о. В начале было Слово. Текста не было! // *Блог о. Якова Кротова* (yakov-krotov.livejournal.com).

ЛИНГАС А. Церковное пение // *Православная энциклопедия*, т. 8. Москва 2004, с. 350-359.

ЛИСИЦЫН М. А., прот. *Первоначальный славяно-русский Типикон: Историко-археологическое исследование*. Санкт-Петербург 1911.

МАКАР Н., свящ. Символика христианского храма // *Труды Киевской духовной академии* (Москва 1999/2) 135-151.

МАЛИНОВСЬКИЙ М. *Пояснення на Божественну Літургію*. Львів 1845.

МАНСВЕТОВ И. Д. *Митрополит Киприан в его литургической деятельности*. Москва 1882.
— *О постах Православной восточной Церкви*. Москва 1886.
— *Церковный устав (Типик), его образование и судьба в Греческой и Русской Церкви*. Москва 1885.

МАТЕОС Х. Витоки часослова // *«Світло єси, Христе»: Богослужіння добового кола. Антологія досліджень* / упор. Е. Квінлан, В. Рудейко. Львів 2012, с. 59-70.
— Псалмоспів у візантійському обряді // *«Світло єси, Христе»: Богослужіння добового кола. Антологія досліджень* / упор. Е. Квінлан, В. Рудейко. Львів 2012, с. 287-311.
— *Розвиток візантійської літургії*. Львів 2008.
— Утреня та вечірня // *«Світло єси, Христе»: Богослужіння добового кола. Антологія досліджень* / упор. Е. Квінлан, В. Рудейко. Львів 2012, с. 93-116.

— *Служение Слова в византийской литургии: Исторический очерк* [= История литургии свт. Иоанна Златоуста, т. 1]. Омск 2010.

Медведик Ю. «Богогласник» – визначна пам'ятка української музичної культури XVII-XVIII ст. // *Записки НТШ*, т. 232. Львів 1996, с. 59-80.

Мишковський Т. *Виклад царгородської Літургії св. Василія Великого і св. Івана Золотоустого, по її старинному змислу і духу*. Львів 1926.

Мільницкий Й. О старыхъ греческихъ и восточнихъ литургіяхъ // *Сіонъ Рускій* (1871) 13-14.

Нін М. Літургійна спадщина Східних Церков // *Сопричастя* (2003/4) 3-21.

О богослуженіи православной церкви. Київ 1850.

Онищук І. *Замойський Синод 1720 р.: історично-юридичний аналіз рішень та постанов*. Івано-Франківськ 2007.

Онуфрій, ієромонах. Історія розвитку священного одягу // *Літургіка УКУ* (liturhika.blogspot.com).

Орлов М. И. *Литургия святителя Василия Великого: Первое критическое издание*. Санкт-Петербург 1909.

Отто Р. *Священное: Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным.* Санкт-Петербург 2008.

Пападопуло-Керамевс А. *Varia graeca sacra*: *Сборник греческих неизданных богословских текстов IV-XV веков с предисловием и указателем*. С-Петербург 1909.

Паренті С. Молячись у православній традиції. Часослов Великої церкви: Теми Євхологіона та літургійні структури // *«Світло єси, Христе»: Богослужіння добового кола. Антологія досліджень* / упор. Е. Квінлан, В. Рудейко. Львів 2012, с. 71-91.

Пелеші Ю. *Літургіка (Пастирське Богословія, II)*. Відень 1877.

Петрович М. Літургійне богослов'я в українському контексті // *Богословія* 71 (2010-2011) 107-118.

Печатнов В. *Божественная литургия в России и Греции. Сравнительное изучение современного чина*. Москва 2008.

Попель М. *Літургіка*. Львів 1861.

[Порфирьев И. Я., Вадковский А. В., Красносельцев Н. Ф.]. *Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской Духовной Академии*. Казань 1881.

Рудейко В. Архиєрей на літургії // *Святі Таїнства: Додаток до квартального обіжника патріаршої літургійної комісії УГКЦ*. Львів 2013, с. 52-56.

— Євхаристійне служіння візантійської церкви // *Святі Таїнства*: *Додаток до квартального обіжника патріаршої літургійної комісії УГКЦ*. Львів 2013, с. 22-30.

— «І слово стало… текстом»: Роздуми про оновлення літургійної традиції УГКЦ // *Καλοφωνια* 6 (Львів 2012) 119-130.

— Катехизм УГКЦ – свідомий чи несвідомий крок до літургійної реформи // *Патріярхат* № 430 (2012/3) 16-19.

— Майбутнє візантійського обряду // *Богословський портал* (theology.in.ua).

— *Окреслення та пояснення* окремих частин вечірні // *Богословія* 69/1-4 (2005) 43-66.

— Принцип ad fontes у сучасних літургійних реформах слов'янських церков візантійської традиції // *Українське релігієзнавство*, вип. 55 (2010) 134-140.

— Служіння архиєрея у богослужбах добового кола // *Богословія* 71(2010-2011) 11-22.

— Формування та значення окремих частин вечірні // *«Світло єси, Христе»: Богослужіння добового кола. Антологія досліджень* / упор. Е. Квінлан, В. Рудейко. Львів 2012, с. 117-150.

Рудейко Н. Малі часи візантійського обряду // *«Світло єси, Христе»: Богослужіння добового кола. Антологія досліджень* / упор. Е. Квінлан, В. Рудейко. Львів 2012, с. 229-268.

Свенцицкая И. С. *Апокрифические Евангелия*. Москва 1996.

Сеник С. *Латинізація в Українській католицькій церкві*. Львів 1990.

Смирнов-Платонов Г. *О литургии Преждеосвященных Даров*. Москва 1850.

Смолодович Д. *Литургика или наука о богослужении православной восточной кафолической церкви*. Київ 1861.

Совє Б. Русский Гоар и его школа // *Богословские труды* 4 (1968) 39-84.

Соловій М. *Божественна Літургія*. Львів 1999.

Тафт Р. Ф. Византийская причастная лжица: обзор фактов // *Библиотека Якова Кротова* (krotov.info).

— *Візантійський обряд: Коротка історія* / пер. Р. Скакун; передм. М. Петрович. Львів 2011.

— *История литургии свт. Иоанна Златоуста*, т. 2: *Великий вход: История перенесения даров и других преданафоральных чинов* / пер. з англ. С. Голованов. Омск 2010.
— *Литургический лексикон.* Омск 2013.
— Почитание святых в византийской литургической традиции // Р.-Ф. Тафт. *Статьи*, т. 1: *Литургика* / пер. і вид. С. Голованов. Омск 2010, с. 369-398.
— Существует ли почитание святой евхаристии на христианском востоке? // Р. Ф. Тафт. *Статьи*, т. 1: *Литургика*. Омск 2010, с. 422-447.
— Упадок причащения в Византии и отдаление мирян от литургического действа: причина, следствие или ни то, ни другое? // Р. Ф. Тафт. *Статьи*, т. 1: *Литургика*. Омск 2010, с. 310-366.
— Частное причащение на Востоке во времена поздней античности // Р. Ф.Тафт. *Статьи*, т. 1: *Литургика*. Омск 2010, с. 196-219.
— «Что Тя наречем?» Литургическое почитание Пресвятой Девы Марии в византийской традиции // Р. Ф. Тафт. *Статьи*, т. 1: *Литургика*. Омск 2010, с. 393-421.

Тимо М. Кілька думок про переклади літургійних текстів сучасною мовою // *Квартальний обіжник патріаршої літургійної комісії* № 5 (бер.-трав. 2012) 7-12.
— Таїнство Миропомазання – Печать Духа // *Святі Таїнства*: *Додаток до квартального обіжника патріаршої літургійної комісії УГКЦ*. Львів 2013, с. 10-11.
— Хрещення – таїнство Відродження // *Святі Таїнства*: *Додаток до квартального обіжника патріаршої літургійної комісії УГКЦ*. Львів 2013, с. 7-9.

Торонський А. *Літургика гр. катол. церкви.* Львов 1894.

Тураев Б. Греческий Часослов в эфиопской транскрипции // *Византийский временник* 11 (Санкт-Петербург 1904) 385-389.
— Из армяно-абиссинских сношений // *Записки Восточного отделения Императорского Русского археологического общества*, т. 21. Санкт-Петерсбург 1911-1912, с. 12-15.

Турконяк Р. *Літургія Передшеосвячених дарів в Українській Церкві*. Львів 2002.

Тюшагин В. В. Галликанский обряд в Православной Церкви // *Православная Энциклопедия* / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла [електронна версія (www.pravenc.ru).

Успенский Л. Символика храма // *Журнал Московской Патриархии* (Москва 1958/1) 47-57.

Успенский Н. Коллизия двух богословий в исправлении русских богослужебных книг в XVII веке // *Богословские труды*, вип. 13. Москва 1975, с. 148-171.

— Кондаки св. Романа Сладкопевца // *Богословские труды*, вип. 4. Москва 1968, с. 191-201.

— Св. Роман Сладкопевец и его кондаки // *Храм святителя Луки Крымского* (svt-luka.prihod.ru).

Федорів Ю. Замойський Синод 1720 р. // *Bohoslovia* 43 (1972) 5-72.

Филарет (Дроздов), святитель. Беседа на обновление храма на месте погребения усопших, 1857 г. // його ж. *Избранные труды, письма, воспоминания*. Москва 2003, с. 503-505.

Цветков С. *Кондаки и икосы св. Романа Сладкопевца на некоторые дни*. Москва 1881.

Шмеман А. *Введение в литургическое богословие*. Париж 1961.

— Дневники // *Гуманитарная библиотека Андрея Платонова* (www.golubinski.ru).

— *Евхаристия. Таинство Царства*. Париж 1988; укр. переклад: *О. Шмеман. Євхаристія: Таїнство Царства.* Львів 2007.

— Литургическое богословие, богословие литургии и литургическая реформа // *Библиотека Якова Кротова* (krotov.info).

— Символы и символизм византийской литургии // *Око Церковное: Литургическая библиотека* (www.liturgica.ru).

Ясіновський Ю. *Візантійська гимнографія і церковна монодія в українській рецепції ранньомодерного часу*. Львів 2011.

Alexopoulos S. *The Presanctified Liturgy in the Byzantine Rite: A Comparative Analysis of Its Origins, Evolution, and Structural Components*. Leuven 2009.

Arranz M. Les grandes étapes de la Liturgie Byzantine // *Liturgie de l´eglise particulière et liturgie de l´église universelle*. Rome 1976, с. 43-72.

— *Le Typicon du Monastère di Saint-Sauveur à Messine. Codex Messinensis Gr. 115 A. D. 1131* [= OCA 185]. Rome 1969.

— The Office of All-Night Vigil in the Greek Church and in the Russian Church // *SVTQ* 24 (1980) 83-195.

Arranz M., Parenti S. Liturgia Patristica Orientale // A. Quacquarelli. *Complementi interdisciplinari di Patrologia*. Roma 1989, c. 605-655.

Baldovin J. *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy*. Rome 1988.

Baumstark A. *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*. Freiburg im Breisgau 1923.

Beggiani S. J. *The Divine Liturgy of the Maronite Church. History and Commentary*. New York 1998.

Boháč V. Die Liturgische Reform in der Slowakei: die Entwicklung der slowakischen Ausgaben des Liturgikons von 1976, 1986 und 1998 // *Καλοφωνια* 5 (Львів 2010) 85-96.

Bradshaw P. F. Cathedral vs. Monastery: The Only Alternatives for the Liturgy of the Hours? // *Time and Community. In Honor of Thomas Julian Talley* / ред. J. Neil Alexander. Washington, DC 1990, c. 123-136.

Bradshaw P. *The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*. Oxford 2002.

Braun J. *Die Liturgische Gewandung im Occident und Orient: nach Ursprung und Entwicklung, Verwendung und Symbolik*. Freiburg i. Br. 1907.

Callewaert C. *Liturgicae institutiones* 1: *De sacra liturgia universim*. Bruges 1933.

Casel O. Mysteriengegenwart // *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 8 (1928) 145-225.

Corbon J. *Liturgie aus dem Urquell*. Einseideln 1981.

Dekkers E. Were the Early Monks Liturgical? // *Collectanea Cisterciensia* 22 (1960) 120-37.

DeMaris R. E. *The New Testament in its Ritual World*. New York 2008.

De virginitate. Eine echte Schrift des Athanasius / ред. E. von der Goltz. Leipzig 1905.

Dold A. *Das älteste Liturgiebuch der lateinischen Kirche: ein altgallicanisches Lectionar des 5./6. Jhs. aus dem Wolfenbütteler palimpsest-codex Weissenburgensis 76*. Beuron 1936.

Drijvers J. W. *Cyril of Jerusalem: Bishop and City*. Oxford 2003.

Duchesne L. *Christian Worship: Its Origin and Evolution. A Study of the Latin liturgy up to the Time of Charlemagne*. London 1927.

Echart O. *Jerusalem – die Geschichte der Heiligen Stadt. Von den Anfängen bis zur Kreuzfahrerzeit*. Stuttgart 1980.

Engberding H. *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie. Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe* [= Theologie des christlichen Ostens, 1]. Münster in Westfalen 1931.

Fagerberg D.-W. Traditional Liturgy and Liturgical Tradition // *Worship* 72/6 (1998) 482-490.

Fenwick J. *The Anaphoras of St Basil and St James. An Investigation into their Common Origin* [= OCA 240]. Rome 1992.

Floros C. Das Kontakion // *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 34 (1960) 84-106

Flüeler A. Formwandel der Kasula // *Liturgisches Jahrbuch* 7 (1957) 150-165.

Franz A. Die Tagzeitenliturgie der Mailänder Kirche im 4. Jh. Ein Beitr. zur Gesch. des Kathedraloffiziums im Westen // *Archiv für Liturgiewissenschaft* 34 (1992) 23-83.

Frøyshov R. The Cathedral-Monastic Distinction Revisited. Part I: Was Egyptian Desert Liturgy a Pure Monastic Office? // *Studia Liturgica* 37 (2007) 198-216.

Galadza D. *Worship in the Holy City. The Liturgical Byzantinization of the Orthodox Patriarchate of Jerusalem After the Arab Conquest (8-13 c.):* Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum. Roma 2013.

— *Worship of the Holy City in Captivity. The Liturgical Byzantinization of the Orthodox Patriarchate of Jerusalem After the Arab Conquest (8th-13th c.)* / Pontificium Institutum Orientale Facultas Scientiarum Ecclesiasticarum Orientalium: Dissertatione ad Doctoratum. Roma 2013.

Galadza P. Abbot Boniface Luykx as liturgist and 'liturgisatel' // *Following the Star from the East: Essays in Honor of Archimandrite Boniface Luykx* / ред. A. Chirovsky. Ottawa – Chicago 1992, с. 31-40.

— *The Theology and Liturgical Work of Andrei Sheptytsky (1865-1944).* Rome 2004.

Grosdidiers de Matons J. Liturgie et hymnologie: Kontakion et Kanon // *DOP* 34-35 (1980-1981) 31-43.

Guettée V. *Ancienne messe Gallicane*. Paris 1872.

Hammerschmidt E. Das Sündenbekenntnis über dem Weihrauch bei der Äthiopien // *Oriens Christianus* 43 (1959) 108-109.

— *Die koptische Gregoriusanaphora. Syrische und griechische Einflüsse auf eine ägyptische Liturgie*. Berlin 1957.

Hartnup K. *On the Beliefs of the Greeks: Leo Allatios and Popular Orthodoxy*. Boston 2004.

Herwegen I. The Liturgy: A Pattern of Life // *Orate Fratres* 6 (1932) 513.

Heyer F. *2000 Jahre Kirchengeschichte des Heiligen Landes*. Hamburg 2000.

Himka J.-P. *Religion and Nationality in Western Ukraine. The Greek Catholic Church and the Ruthenian National Movement in Galicia, 1867-1900*. Montreal&Kingston – London – Ithaca 1999.

Holl K. Die Entstehung der vier Fastenzeiten in der griechischen Kirche // *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* / ред. K. Holl, т. 2: *Der Osten*. Tübingen 1928, с. 155-203.

— Die Vorstellung von Märtyrer und die Märtyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwicklung // *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* / ред. K. Holl, т. 2: *Der Osten*. Tübingen 1928, с. 68-102.

Husmann H. Die oktomodalen Stichera und die Entwicklung des byzantinischen Oktoëchos // *Archiv für Musikwissenschaft* 27/4 (1970) 304-325.

— Strophenbau und Kontrafakturtechnik der Stichera // *Archiv für Musikwissenschaft* 29/3 (1972) 150-161, 213-234.

Jungmann J.-A. *Liturgie der christlichen Frühzeit bis auf Gregor den Grossen*. Freiburg 1967.

— Die Psalmodie als Vorstufe in den Horen // *Zeitschrift der Katholischen Theologie* 72 (1950) 223-226.

— *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*. Münster 1925.

Klauck H.-J. *Apokryphe Apostelakten: Eine Einführung*. Stuttgart 2005.

Koder J. Romanos Melodos und sein Publikum. Überlegungen zur Beeinflussung des kirchlichen Auditoriums durch das Kontakion // *Anzeiger der Philosophisch-Historischen Klasse* 134 (1999) 63-94.

Kucharek C. *The Sacramental Mysteries: A Byzantine Approach*. NJ: Alleluia Press 1976.

Kunzler M. *Archieratikon. Einführung in Geist und Gestalt der bischöflichen Liturgie im byzantinischen Ritus der griechisch-katholischen Kirche der Ukraine*. Paderborn 1998.

Lanne E. *Le Grand Euchologe du Monastere Blanc* [= Patrologia Orientalis, 28.2]. Turnhout 1958.

Larin V. What is Ritual Impurity and Why? // *SVTQ* 52/3-4 (New York 2008) 275-292.

Lingas A. How Musical Was the 'Sung Office'? Some Observations on the Ethos of the Byzantine Cathedral Rite // *The Traditions of Orthodox Music: Proceedings of the First International Conference on Orthodox Church Music, University of Joensuu, Finland 13-19 June 2005* / ред. I. Moody, M. Takala-Rozsczenko. Joensuu 2007, с. 217-234.

— The Liturgical Place of Kontakion in Constantinople // *Byzantinorossica* 1 (1995) 50-57.

Lubatschiwskyj M. J. Des hl. Basilius liturgischer Kampf gegen den Arianismus // *Zeitschrift fur Katholische Theologie* 66 (1942) 20-38.

Ludger B. Der Ausfall der 2. Ode im byzantinischen Neunodenkanon // *Heuresis: Festschrift für Andreas Rohracher, 25 Jahre Erzbischof von Salzburg* / ред. Th. Michels. Salzburg 1969, с. 91-101.

Lutzka C. *Die Kleinen Horen des byzantinischen Stundengebetes und ihre geschichtliche Entwicklung.* Berlin 2010.

Mateos J. *La célébration de la parole dans la liturgie byzantine: Etude historique* [= OCA 191]. Rome 1971 (рос. пер.: Х. Матеос. *Служение Слова в византийской литургии: Исторический очерк* [= История литургии свт. Иоанна Златоуста, т. 1]. Омск 2010).

— The Morning and Evening Office // *Worship* 42 (1968) 31-47.

— L'Office du soir. Ancienne structure et réalisations concrètes // *Revue de Clergé Africain* (січ. 1964) 3-25.

— *De officio matutino et vespertino in ritibus orientalibus* (dispense S. Anselmo 1968-69). Rome 1968.

— L'office monastique à la fin du IV^e^ siècle // *Orient Chrétien* 47 (1963), 53-88.

— The Origins of the Divine Office // *Worship* 41 (1967) 477-485.

— Prières initiales fixes des offices Syrien, Maronite et Byzantine // *L'Orient syrien* 11 (1966) 489-498.

— La psalmodie variable dans le rite byzantin // *Acta philosophica et theologica* 2 / Societas Academica Dacoromana. Roma 1964, с. 327-339.

— Quelques anciens documents sur l´office du soir // *OCP* 35 (1969), 347-374.

— Quelques Aspects Théologiques de l'office du matin // *Revue de Clergé Africain* (Juli 1965) 335-349.

— Quelques problèmes de l'orthros byzantin // *Proche-Orient Chrétien* 11 (1961) 17-35, 201-220.

— La synaxe monastique des vêpres byzantines // *OCP* 36 (1970) 248-272.

Meester P. de. *Studi sui sacramenti amministrati secondo il rito bizantino*. Roma 1947.

Metzger M. *History of the Liturgy. The Major Stages*. Minnesota 1997.

Meyendorff P. The Liturgical Reforms of Peter Mohila: A New Look // *SVTQ* 29 (1985) 101-114.

— *Ritual and Reform. The Liturgical Reforms of Nikon in the 17th Century*. Crestwood, NY 1991.

— What is Liturgical Theology? // *All Saints of North America Orthodox Church* (www.allsaints-stl.org).

Mikloshazy A. *The Origin and Development of the Christian Liturgy According to Cultural Epochs: Political, Cultural, and Ecclesial Backgrounds*, т. 2. New York 2006.

Mojzes M. *Il movimento liturgico nelle chiese bizantine. Analisi di alcune tendenze di riforma nel XX secolo*. Roma 2006.

Mykhaleyko A. *Die katholischen Ostkirchen*. Göttingen 2012.

Mystagogicae Catecheses. Mystagogische Katechesen / пер. і упор. Georg Röwekamp [= Fontes Christiani, 7]. Freiburg 1992.

Nagel E. Eucharistische und nich-eucharistische Formen des Gottesdienstes heute // *Liturgie mit offenen Türen. Gottesdienst auf der Schwelle von Kirche und Gesellschaft* / вид. I. Mildenberger, W. Ratzmann. Leipzig 2005, c. 25-44.

Navatel J. L'apostolat liturgique et la piété personelle // *Études* 137 (1913) 452.

Németh Th. *Eine Kirche nach der Wende. Die Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche im Spiegel ihrer synodalen Tätigkeit* [= Kirche und Recht, 24]. Freistadt 2005.

Parenti S. The Cathedral Rite of Constantinople: Evolution of a Local Tradition // *OCP* 77 (2011) 449-469.

— *La riforma del rito italo-bizantino nel monastero di Grottaferrata // Rivista Liturgica 86 (1999) 63-78.*

— *Il Signore della gloria. Preghiere della «Grande Chiesa» bizantina* [= Preghiere di tutti i tempi, 10]. Milano 1988.

Paverd F. van de. *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts. Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos*. Rom 1970.

Petersen W. The Dependence of Romanos the Melodist upon the Syriac Ephrem: Its Importance for the Origin of the Kontakion // *Vigilae Christianea* 39 (1985) 171-187.

Petrynko O. Auf dem Weg zu einer Liturgiereform in der Ukrainischen Griechisch-katholischen Kirche // *Liturgisches Jahrbuch* 60/2 (2010) 103.
— *Der Jambische Weihnachtskanon des Johannes von Damaskus. Einleitung-Text-Übersetzung-Kommentar*. Münster 2010.
— Die Liturgiekonstitution des zweiten Vaticanums und die aktuelle Gestalt der Göttlichen Liturgie in der Ukrainischen Griechisch-katholischen Kirche (UGKK) // *Ostkirchliche Studien* 60/1 (2011) 138-156.
Plank P. Das Trishagion: Gotteslob der Engel und Zankapfel der Menschen // *Kirche im Osten* 35 (1993) 111-125.
Pott T. *La réforme liturgique byzantine: étude du phénomène de l'évolution non-spontanée de la liturgie byzantine*. Rome 2000.
Raasted J. Some Observation on the Structure of the Stichera in Byzantine Rite // *Byzantion* 28 (1958) 529-541.
Rahner H. *Kirche und Staat im frühen Christentum*. München 1961.
Rauschen G. *Eucharistie und Busssakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*. Freiburg 1910.
Renhart E. *Das syrische Bema. Liturgisch-archäologische Untersuchungen*. Gratz 1995.
Rudeyko V. *Studien zur Geschichte des byzantinischen Orthros. Historische Vergewisserung fur eine heutige Praxis der Gemeindeliturgie*. Hamburg 2010.
Schmemann A. Byzantium, Iconoclasm and the Monks // *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 3/3 (Fall 1959) 18-34.
— *Introduction to Liturgical Theology*. New York 1996.
— Symbols and Symbolism in Byzantine Liturgy // *Orthodox Theology and Diakonia: Trends and Prospects. Essays in honor of His Eminence Archbishop Iakovos on the occasion of his 70th birthday* / ред. D. Constantelos. Brookline 1981, с. 91-102.
Schnabel N. *Die liturgischen Gewänder und Insignien des Diakons, Presbyters und Bischofs in den Kirchen des byzantinischen Ritus*. Würzburg 2008.
Shkolnik I. Archaic Features of the Oktoechos in Byzantine Stichera // *Musica Antiqua Europae Orientalis X*, т. 1: *Acta Musicologica*. Bydgoszcz 1997, с. 201-215.
Smid H. R. *Protevangelium Jacobi: A Commentary*. Assen 1965.
Soyter G. *Byzantinische Dichtung: ausgewählte Texte mit Einleitung, kritischem Apparat und Kommentar*. Heidelberg 1930.

Stavros of New Skete, brother. The Monastery and Applied Liturgical Renewal: The Experience at New Skete // *Worship traditions in Armenia and the neighboring Christian East: An International Symposium in Honor of the 40th Anniversary of St. Nersess Armenian Seminary* / ред. R. Erwine. Crestwood, NY – New Rochelle, NY 2006, с. 307-323.

Storey W. G. The Liturgy of the Hours: Cathedral versus Monastery // *Worship* 50 (1976) 50-70.

Strube C. *Die westliche Eingangsseite der Kirchen von Konstantinopel in justinianischer Zeit. Architektonische und Quellenkritische Untersuchungen* [= Schrift zur Geistesgeschichte des östlichen Europa, т. 6]. Wiesbaden 1973.

Strunk O. The Byzantine Office at Hagia Sophia // *DOP* 9-10 (1955-1956) 175-202.

Strycker E. de. *La Forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques*. Bruxelles 1961.

Sveshnikov S. On 'Ritual Impurity': In Response to Sister Vassa (Larin) // *Pravmir.com: Orthodox Christianity and the World* (www.pravmir.com).

Taft R. F. The Authenticity of the Chrysostom Anaphora Revisited. Determining the Authorship of Liturgical Texts by Computer // *OCP* 56 (1990) 5-51.

— *Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding*. Washington 1984.

— The Byzantine Office in the Prayerbook of New Skete // *OCP* 48 (1982) 336-370.

— Cathedral vs. Monastic Liturgy in the Christian East: Vindicating a Distinction // *Bolletino della Badia Greca di Grottaferrata*, serie III, 62 (2005) 173-219.

— *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Pre-anaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom* [= OCA 200]. Rome 1975 (рос. пер.: P. Тафт. *Великий вход. История перенесения даров и других преданафоральных чинов* [= История литургии свт. Иоанна Златоуста, т. 2]. Омск 2011).

— *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, т. 4: *The Diptychs* [= OCA 238]. Rome 1991 (рос. пер.: P. Тафт. *Диптихи* [= История литургии свт. Иоанна Златоуста, т. 4]. Омск 2012).

— A *History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, т. 5: *The Precommunion Rites* [= OCA 261]. Rome 2000.

— A *History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, т. 6: *The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites* [= OCA 281]. Rome 2008.
— Die Liturgie im Leben der Kirche // *ContaCor* 1 (2001) 33-55.
— The Liturgy of the Great Church: An Initial Synthesis of Structure and Interpretation of the Eve of Iconoclasm // *DOP* 34-35 (1980-1981) 45-75.
— *The liturgy of the Hours: East and West*. Collegeville 1986.
— *The Liturgy of the Hours in East and West*. Collegville 1993.
— Selected Bibliography on the Byzantine Liturgy of the Hours // *OCP* 48 (1982) 358-404.
— Toward the Origins of the Small Omophorion // *Ecclesiam aedificans: A 70 éves Keresztes Szilárd püspök köszéntése* / ред. *I. Ivancsó.* Nyíregyháza 2002, с. 25-37.
The Testamentum Domini: A *Text for Students, with Introduction, Translation, and Notes* / пер. G. Sperry-White [= Joint Liturgical Studies, 19]. Nottingham 1991.
Thiermeyer A.-A. *Das Euchologion Ottoboni Gr. 434*. Rom 1992.
Ukrainische Evangelische Kirchen des byzantinischen Ritus / ред. O. Wagner. Erlangen 1991.
Wagner O. Evangelische Kirchen des byzantinischen Ritus // *Tausend Jahre Christentum in Russland*. Göttingen 1988.
— *Evangelische Kirchen des byzantinischen Ritus*. Erlangen 1991.
Warren F. E. *The Liturgy and Ritual of the Celtic Church*. Oxford 1881.
Wegmann A. J. *Liturgie in der Geschichte des Christentums*. Regensburg 1994.
Wellesz E. Kontakion and Kanon // *Atti del congress del musica sacra. Atti del Congresso Internazionale di Musica Sacra, Roma, 25-30 Maggio 1950*. Tournai 1952, с. 131-133.
Winkler G. L'aspect pénitentiel dans les offices du soir // *Liturgie et Rémission des Péchés. Conférences Saint Serge XX^e^ semaine d´Etudes Liturgiques. Paris, 2-5 juillet 1973* [= EL Sub 3]. Rome 1975, с. 273-293.
— Der geschichtliche Hintergrund der Präsanktifikatenvesper // *Oriens Christianus* 56 (1972) 184-206.
— Einige Randbemerkungen zum österlichen Gottesdienst in Jerusalem vom 4. bis 8. Jahrhundert // *OCP* 39 (1973) 481-490.
— New Study of Early Development of the Divine Office // *Worship* 56 (1982) 27-35.
— Über die Kathedralvesper in den verschiedenen Riten des Ostens und Westens // *Archiv für Liturgiewissenschaft* 16 (1974) 53-102.

Наукове видання

Василь Рудейко

«ХРИСТОС ПОСЕРЕД НАС»

Впровадження у літургійне богослов'я Церков візантійської традиції

Літературні редактори
Рената Кивелюк, Лілія Петрович

Коректор
Олег Конкевич

Технічний редактор
Ростислав Рибчанський

Макет
Олег Конкевич

Художнє оформлення обкладинки
Андрій Тирпич

ВИДАВНИЦТВО
УКРАЇНСЬКОГО КАТОЛИЦЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ
вул. І. Свєнціцького, 17, Львів 79011
факс: (032) 240 94 96
e-mail: ucupress@ucu.edu.ua
www.press.ucu.edu.ua
Свідоцтво про реєстрацію ДК 1657 від 20.01.2004

Підписано до друку 27.03.2015. Формат 60x90/16.
Папір офсетний. Друк офсетний.
Гарнітура Minion Pro. Умовн. друк. арк. 17,7
Обл. вид. арк. 11,8.

Надруковано у друкарні «Коло»,
вул. Бориславська, 8, м. Дрогобич 82100